Theologische Studiën

TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE VAN

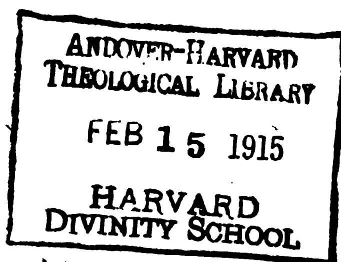
F. E. DAUBANTON EN C. H. VAN RHIJN

MET MEDEWERKING VAN

J. M. S. BALJON L. H. K. BLEEKER G.Hzn.
A. VAN DER FLIER G.Jzn. P. A. KLAP W. LAMERS
A. S. E. TALMA G. WILDEBOER

EEN EN TWINTIGSTE JAARGANG

UTRECHT — KEMINK & ZOON — 1903


ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
FEB 15 1915
HARVARD
DIVINITY SCHOOL

INHOUD

De tekst van den z. g. eersten brief van Clemens aan de Korinthiërs.

De laatste tientallen van jaren hebben ons menige verrassing bereid ten aanzien van den brief, welks naam hierboven vermeld staat.

Toen in 't jaar 1871 Duker en Van Manen hunne „Geschriften der apostolische vaders" uitgaven, kon de laatstgenoemde geleerde [1]) nog maar spreken van ééne bron voor den tekst, den codex Alexandrinus. En ook dit was al veel in vergelijking met den tijd, voordat dit handschrift bekend was. Vóór 1628 toch zag men zich beperkt tot enkele losse fragmenten, een spicilegium van citaten, verzameld uit de geschriften van eenige oud-Christelijke schrijvers.

De codex Alexandrinus (A) is een der meest bekende handschriften des Bijbels. Hij bevindt zich tegenwoordig in het Britsch Museum en bevat benevens de LXX en het Nieuwe Testament ook 1 Clemens en gedeeltelijk 2 Clemens, van welk laatste geschrift te gelijk met de Psalmen van Salomo een deel verloren gegaan is [2]). Het handschrift dateert uit de vijfde eeuw onzer jaartelling. De uit de kerkgeschiedenis bekende patriarch Cyrillus Lucaris had het bij zijne aanstelling te Constantinopel in 1621 derwaarts

---

1) t. a. p. I, bl. 138 v.

2) Aangaande dezen codex als handschrift voor den Bijbel vergelijke men Prof. Baljon, Gesch. der boeken des N. V. Gron. 1901, bl. 532.

medegenomen van Alexandrië. Zeven jaren later gaf hij het door bemiddeling van den Engelschen gezant, Thomas Roe, ten geschenke aan koning Karel I van Engeland. Een van diens opvolgers, George II, schonk het in 1753 aan het Britsch Museum.

Het vierde of laatste deel van den codex telt 143 folia, waarvan N°. 159a—168a onzen brief bevatten. Eén blad is verloren tusschen de foll. 167 en 168 in. Hierdoor is uitgevallen 1 Clem. LVII, 6 (*πλησθήσον.....*) — LXIV, 1 (.... *ιπόν*). Verder zijn er, doordat het perkament gehavend is of letters er van afsprongen, vele lacunen en onleesbare plekken [1]). Daarbij komt nog, dat het handschrift ouder gewoonte wemelt van fouten. Talrijke afwijkingen van grammatica en orthografie, soloecismen, herhalingen en uitlatingen zijn er aan te wijzen. Geen bekwaam librarius heeft het geschreven. Itacismen en dergelijke verwisselingen van klinkers komen telkens voor. B.v. XXXIX, 1 *μυκτιρήζουσιν* (sic!), XLI, 1 *παρχικβαίνων*.

Thans kan men door het grooter aantal gegevens van den tegenwoordigen tijd beter een oordeel vellen over het handschrift als bron voor 1 Clemens dan vroeger. Toen bestond er nagenoeg geen correctief.

De editio princeps, naar dit handschrift uitgegeven, werd bezorgd door Patrik Young, den bibliothecaris van Karel I. Deze uitgave verscheen te Oxford, 1633[1], 1637[2] [2]). Junius vulde bij gissing de uitgevallen en onleesbare plaatsen aan. Die conjecturen werden door een anderen druk kenbaar gemaakt. De uitgave heeft Young beter behandeld dan het handschrift, want dit laatste is bij het ontcijferen zeer ontredderd door een al te overvloedig gebruik van tinctuur, die

---

1) Die vindt men opgesomd bij Knopf, Der erste Clemensbrief untersucht und herausgegeben (Texte und Unters. N. F. V, 1, Leipz. 1899), S. 150 ff.

2) Κλημεντος προς Κορινθιους επιστελη πρωτη. Clementis ad Corinthios epistola prior. Ex laceris reliquiis vetustissimi exemplaris Bibliothecae Regiae eruit, lacunas explevit, Latine vertit, et notis brevioribus illustravit Patricius Junius e. q. s.

tal van vlekken deed ontstaan, waardoor de leesbaarheid nog verminderde.

De genoemde uitgever is gevolgd door tal van anderen, waarvan sommigen niet veel meer deden dan hun voorgangers naschrijven [1]). Het was dan ook ondankbaar werken, telkens weer dat ééne zelfde handschrift te moeten gebruiken. Toch had het gebrek aan bronnen zijn nut. Nu werd alle aandacht aan dien eenen codex gewijd en elke kleinigheid gadegeslagen. Men tuurde telkens weer op de moeilijk te ontcijferen gedeelten, ieder haaltje of streepje werd nagegaan òf er wellicht nog eene beteekenis aan te ontlokken was. Wat de een niet zag, bemerkte de ander.

De bekende navorscher van handschriften, Tischendorf heeft na vele voorgangers nog eens het handschrift bestudeerd en grootendeels afgeschreven, waardoor hij in staat gesteld werd, eenige verkeerd weergegeven plaatsen te verbeteren [2]). Lightfoot ging voor zijne uitgave van den brief [3]) op nieuw den codex na, en geholpen door Van Sittart, gelukte het hem, wat Tischendorf gedaan had, nog te verbeteren, ofschoon niet altijd even gelukkig. Er bleven tusschen beide geleerden punten van verschil, waarbij W. Wright een woord medesprak. Tischendorf bezorgde in 1873 eene uitgave [4]), waarin hij gebruik maakte van het oordeel van Lightfoot. Daarvóór verscheen de uitgave van Laurent in 1870, daarná de eerste uitgave van von Gebhardt en Harnack [5]). Er bestaat eindelijk nog een photografische reproductie van A:

---

1) De uitgevers worden opgesomd o. a. in de voorrede van de groote editie van von Gebhardt: De Gebhardt, Harnack, Zahn, Patrum apostolicorum opera, pars I, fasc. 1, Lips. 1876², Prol. p. XVIII s.

2) Tischendorf, Appendix codicum celeberrimorum Sinaitici Vaticani Alexandrini e. q. s. Lips. 1867.

3) Lightfoot, S. Clement of Rome. The two Epistles to the Corinthians etc. London Cambr. 1869.

4) C. de Tischendorf, Clementis Romani epistulae. Ad ipsius codicis Alexandrini fidem ac modum repetitis curis, Lips. 1873.

5) De Gebhardt, Harnack, Zahn, Patrum apostolicorum opera, Fasc. I, Lips. 1875. Hierin zorgde bij Clemens evenals bij Barnabas von Gebhardt voor den tekst, Harnack voor de noten.

„Facsimile of the codex Alexandrinus, Published by order of the Trustees and sold at the British Museum", London 1879 etc. Vol. IV, dat het eerst verscheen, bevat naast het N. T. de Clemensbrieven.

Zoo was men langzamerhand gekomen tot een zeer juist beeld van codex A, maar hoe volledig men dien kende, het kwam aan op een goed beeld van den brief zelf. Eigenaardig, dat toen de inhoud van A genoegzaam verwerkt was, het onderzoek eene nieuwe phase binnentrad door de ontdekking van een tweede Grieksch handschrift. Was de hoop, door Tischendorf reeds veel vroeger gekoesterd, om te Ferrara een nieuw handschrift te vinden, teleurgesteld [1]), nu kwam er een belangrijke vondst uit het verre Oosten. De metropoliet Bryennios van Seres in Macedonië ontdekte te Constantinopel in 1875 een manuscript van gemengden inhoud, geschreven in 't jaar 1056, thans bekend als codex Constantinopolitanus (C), waarin onder andere geschriften ook de brief van Clemens voorkwam [2]). Nu vond men gelegenheid, de hiaten van A uit een handschrift aan te vullen. Bryennios gaf te Constantinopel in 1875 reeds den brief uit [3]).

Thans had men den brief in zijn geheel. Maar nu kwam men ook voor al de bezwaren van den tekstkritischen arbeid te staan. Welk handschrift verdiende de voorkeur? De slordig geschreven A of de zeer nauwkeurig afgewerkte C? Een oppervlakkig beoordeelaar zal spoedig gereed zijn, aan laatstgenoemde den eerepalm toe te wijzen. Echter dient de

---

1) Vgl. Hilgenfeld, Novum Testamentum extra canonem receptum I, Lips. 1876, Prol. p. XII.

2) Meer heb ik over dit handschrift medegedeeld in mijn „De brief van Barnabas," Gron. 1901, bl. 10 v. 14 v.

3) *Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης αἱ δύο πρὸς Κορινθίους ἐπιστολαί. Ἐκ χειρογράφου τῆς ἐν Φαναρίῳ Κων | πόλεως Βιβλιοθήκης τοῦ Παναγίου Τάφου νῦν πρῶτον ἐκδιδόμεναι πλήρεις μετὰ προλεγομένων καὶ σημειώσεων ὑπὸ Φιλοθέου Βρυεννίου μητροπολίτου Σερρῶν.* — Eenige verbeteringen in den tekst op grond van eene nieuwe vergelijking van het handschrift zijn nog gevolgd in Bryennios' uitgave van de *Διδαχή*, Const. 1883 (Proleg. p. 103 ss). Een fotografisch facsimile van den codex vindt men bij Lightfoot, The apostolical Fathers, Part I, Lond. 1890, vol I, p. 421 etc.

beslissing in anderen zin uit te vallen. Al stemt men toe, dat A gedrukt gaat onder al de bezwaren van zijnen tijd, hij blijft een stuk van hoogen ouderdom. C daarentegen is sterk bijgewerkt, daarin wordt het werk van Clemens afgevijld. A is van den librarius, die ter goeder trouw maar copiëert, een letter-zetter vóór den tijd der boekdrukkunst, een man, die lang geen onfeilbaar werk levert. In C daarentegen wordt de meester uitgehangen. De afschrijver corrigeert naar het goed is in zijne oogen. Hij doet het somtijds wel heel knap, maar ons is het meer waard, het autographon nabij te komen dan op blijken vergast te worden van de kundigheid des afschrijvers van C. Het is ons niet om den notarius Leo, maar om Clemens te doen.

Dat men in 't eerst bij het ontdekken van een nieuw handschrift allicht tot overschatten geneigd is, laat zich verklaren, maar langzamerhand treedt de waardeering binnen de perken terug. Dit verschijnsel heeft zich ook bij C voorgedaan.

Na de gewichtige vondst van Bryennios zijn de uitgaven elkander met spoed opgevolgd. Bryennios zelf wilde niet slaafs C weergeven, doch beoogde eene kritische uitgave op grond van A en C, ofschoon het eerste van meer belang geweest ware voor de geleerde wereld. Hij ging eclectisch tusschen A en C te werk, doch zóó, dat hij aan C beslist de voorkeur gaf boven A. Dezelfde opvatting huldigde Hilgenfeld, alleen handelde hij consequenter daarnaar [1]). Daar hij in zijne uitgaven zeer Attisch te werk gaat, kon het niet anders of hij moest sympathie gevoelen voor het normale gebruik van de *ν ἐφελκυστικόν*, de *σ* mobile en dergel.

Nagenoeg gelijktijdig met de uitgave van Hilgenfeld verscheen de tweede druk van de editie van von Gebhardt en Harnack [2]). Daarin werd de waarde van A meer gewaar-

---

1) Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. I, Lips. 1876. Prol. p. XXII cf. p. XX s.

2) De. Gebhart, Harnack, Zahn, Patrum apostolicorum opera, Fasc. I, 1, Lips. 1876². (De. Gebhardt, Harnack, Clementis Romani ad Corinthios quae dicuntur epistulae e. q. s.).

deerd. In den regel laat von Gebhardt inwendige gronden de beslissing geven; waar die tot geen resultaat leiden, geeft hij aan A. de voorkeur. In de gedeelten, waar A een hiaat heeft, volgt hij echter zooveel mogelijk C.[1]). Sterker nog bevoorrecht Lightfoot den codex Alexandrinus[2]).

Inmiddels was het kritisch materiaal weer vermeerderd, eene omstandigheid, waarvan Lightfoot reeds partij kon trekken. Robert L. Bensly meldde gelijktijdig in „the Academy" N°. 215, p. 587 en „the Athenaeum", June 17, 1876, dat hij in een Syrisch handschrift des Bijbels, afkomstig van wijlen den Franschen oriëntalist J. Mohl († 1876) en kort te voren door de Universiteitsbibliotheek te Cambridge aangekocht, de beide Clemensbrieven gevonden had[3]). Bensly had plan, die Syrische vertaling in druk te geven, doch kon het niet verwezenlijken, door den dood daarin verhinderd. Het gewichtigste van deze Syrische vertaling (S.) is ons echter door Lightfoot, die daarin ijverig door Bensly was bijgestaan, toegankelijk geworden in zijn beide laatste werken. Na den dood van Bensly bezorgde R. H. Kennett den volledigen tekst van S, gebruik makend van den voorbereidenden arbeid van eerstgenoemde[4]). Dadelijk na de mededeelingen van Lightfoot had men echter reeds vele gegevens voor S. Onderzoekingen werden er aan gewijd[5]).

De codex, Add. Mss. 1700, van de Universiteitsbibliotheek te Cambridge is van perkament, groot 24 × 16 c.M. Elke bladzijde is in twee kolommen verdeeld. Hij bevat een afschrift van het Syrische Nieuwe Testament volgens de

---

1) l. l. p. XV s. vgl. Harnack, Theol. Lit.-Zt., 1876, Sp. 99.

2) Lightfoot, S. Clement of Rome. An appendix containing the newly discovered portions. With introductions, notes and translations, Lond. 1877, en in zijne posthume uitgave: S. Clement of Rome. A revised text with introductions, notes, dissertations and translations, 2 vol. Lond. 1890.

3) Vgl. de. Gebhardt, Harnack, l. l. p. LXXVI, Epimetrum.

4) R. H. Kennett, The epistles of S. Clement to the Corinthians in Syriac, edited from the manuscript with notes, Lond. 1899.

5) Hilgenfeld, Zschr. f. wiss. Th. 1877. S. 549 ff. — F. X Funk, Theol. Quartalschr. 1877, S. 477 ff. — Von Gebhardt, Theol. Lit.-Zt. 1877, Sp. 354 ff.

Charklensische recensie van 616 [1]). De Openbaring van Johannes ontbreekt. Tusschen 1 en 2 Clemens in vindt men den brief van Judas en den Paulinischen aan de Romeinen. Volgens het onderschrift werd de codex voltooid in het jaar 1481 der Grieken (aera der Seleuciden), d. i. 1169/70 n. C. Knopf [2]) heeft aangetoond, dat de brieven van Clemens geen oorspronkelijk bestanddeel kunnen zijn van het Philoxeniaansch-Charklensische Nieuwe Testament, doch later er aan toegevoegd moeten zijn.

Hoewel de ontdekking van S. alle aandacht verdient, blijft deze bron eene vertaling, die niet geven kan wat een Grieksch handschrift biedt. Tusschen autographon en handschrift ligt eene klove èn in tijd èn in taal.

De vertaling is meer een hulpbron dan een eigenlijke bron voor den tekst. Wij moeten trachten te weten, wat S ons van zijn Grieksch origineel (Σ) kan doen kennen. Vele varianten van S staan in nauw verband met de wijze, waarop de overzetter zijn vertaalwerk verricht. Hij veroorlooft zich vrijheden, voegt glossen in, niet altijd op de goede plaats. Ook oefenen de eigenaardigheden van de armere Syrische taal invloed uit. Neemt men dit alles in aanmerking, dan kan men gissen gaan, wat in Σ voorkwam. Dit origineel bevatte sommige zeer goede lezingen [3]).

Na verloop van eenige jaren, toen men goed kennis had kunnen nemen van de eigenaardigheden van S, werden de bronnen weer vermeerderd door de ontdekking van een nieuw stuk, waarvan men niet het bestaan vermoed had, eene oud-Latijnsche vertaling. Einde 1893 vond de Benediktijner monnik Germ. Morin in de bibliotheek van het Seminarie te Namen een handschrift, dat oorspronkelijk het eigendom was geweest van het klooster te Florennes. Waarschijnlijk is het afkomstig uit de elfde eeuw. Het opschrift op het titelblad

1) Vergelijk aangaande de recensie van Thomas van Heraclea: Prof. Baljon, G. d. b. d. N. V. bl. 502 en 553.

2) Knopf, Der erste Clemensbrief, S. 8.

3) Knopf, a. a. O., S. 31 ff.

luidt: „Liber sancti Iohannis Baptiste Florinensis Cenobii". De inhoud, beslaande 127 folia, groot $30^1/_2 \times 21$ c.M., is als volgt: a. Praefatio Rufini in historia Clementis papae; b. De tien boeken van de historia Clementis papae (Recognitiones); c. Epistola beati Clementis ad Iacobum fratrem Domini; d. Epistola Clementis ad Corintios (fol. 104^b—117^a); e. Libellus Bedan presbyteri de locis sanctis; f. (Van andere hand) Passio S. Longini.

Morin gaf den brief naar dit handschrift [1]), gewoonlijk door de letter L (atinus interpres) aangeduid, in druk onder den titel „Sancti Clementis Romani ad Corinthios epistulae versio latina antiquissima", Maredsoli, 1894. Deze uitgave verscheen in de „Anecdota Maredsolana", vol. II. Morin had grootendeels het handschrift uitgegeven, zooals hij het vond [2]), alleen heeft hij een aantal blijkbare fouten verbeterd, ofschoon in die verbeteringen nog altijd een gevaar van subjectiviteit schuilt. Hoe nauwkeuriger een handschrift wordt overgeschreven met al zijne fouten en gebreken, hoe beter men zich een indruk er van kan vormen. Reeds spoedig werden om het merkwaardig stuk vele pennen in beweging gebracht. Had Morin het vertaalwerk, waaruit het handschrift voortgekomen was, gesteld in de tweede eeuw, dra werden uiteenloopende gevoelens aangaande den tijd van vervaardiging voorgestaan. Harnack [3]) ging vrij wel met Morin mede, hij vermoedde het ontstaan van de vertaling spoedig na het schrijven van den brief, liever vóór dan na 't jaar 150. Von

1) De gekoesterde verwachting om nog eene tweede Latijnsche vertaling te vinden in het klooster Lobbes, is ijdel gebleken. Met andere werken schijnt dit manuscript verbrand te zijn. Vgl. Harnack, Sitzungsberichte der kön. preuss. Akad. der Wiss. zu Berlin, 1894, S. 272. 601 ff.

2) Op grond van de gegevens in de uitgave van Morin heeft Harnack, a. a. O. S. 266 ff. in enkele trekken van de Hstt. LX, LXI eene latere pseudo-Isidorische vervalsching meenen te ontdekken bij L. Vgl. a. a. O. S. 619 ff. Daartegen schreef Kihn, Theol. Quartalschr. 1894, S. 540 ff. en (m. i. meer „ad rem") Van Manen, Theol. Tijdschrift, 1895, bl. 414 vv.

3) Theol. Lit.-Zt., 1894, Nr. 6; Sitzungsberichte, Berlin 1894, S. 262 ff. 611 ff.

Gebhardt [1]) en Hilgenfeld [2]) stemden in daarmede. Haussleiter [3]) zegt niet meer, dan dat hij de „vetus Latina" tot de oudste Latijnsche vertalingen rekent. Von Wölfflin [4]) denkt om lexicografie en syntaxis aan den tijd van Tertullianus. Sanday [5]) komt op voor de jaren 200—350. Harnack [6]) heeft op dien termijn minstens 50 jaren afgedongen door aan te toonen, dat Lactantius de vertaling reeds gebruikte.

Zahn [7]) staat alleen met zijne veronderstelling van de vijfde eeuw. Jülicher [8]) pleit voor de derde eeuw. Prof. van Manen [9]) zegt, dat de brief vóór Ambrosius' tijd vertaald werd, maar verder wil hij geen beslissing nemen tusschen de tweede en derde eeuw. Daarmede komt eenigszins overeen de meening van Knopf [10]) die den termijn stelt binnen de jaren 150—230. In allen gevalle hebben wij te doen met eene vertaling rustend op een Grieksch origineel (Λ), dat aanmerkelijk dichter bij het autographon staat dan de oudste van de andere codices, nl. A.

De vertaling is waarschijnlijk te Rome of elders in Italie tot stand gekomen [9]), althans is zij uit het Westen.

Ook L gaat evenals S onder de bezwaren, die elke vertaling drukken, gebukt. Bovendien ligt er een lange tijd tusschen de vertaling en het handschrift uit de elfde eeuw. De overzetter van L vertaalt woord voor woord in het Grieksch, somtijds geeft hij evenwel omschrijvingen. Hij schijnt met de grondtaal zeer goed op de hoogte te zijn, telkens stoot men op Graecismen. Echter is hij evenmin vrij van Soloecismen. Al kan men niet altijd bij de varianten

1) Deutsche Lit.-Zt., 1894, Nr. 18.
2) Wochenschr. für klass. Philol. 1894, Nr. 16.
3) Theol. Litt.-Blatt, 1894, Nr. 15.
4) Arch. f. Lexicogr. IX, 1, S. 81 ff.
5) The Guardian, March 28, 1894.
6) a. a. O. S. 609 ff.
7) Th. Litt.-Blatt, 1894, Nr. 17.
8) Gött. Gel. Anz. 1895, Nr. 1, S. 4—6.
9) Theol. Tijdschr. 1895, bl. 411 v.
10) a. a. O. S. 40.

uitmaken, of die aan Λ dan wel aan L zijn toe te schrijven, toch komt men vaak tot een indruk, welke lezing Λ moet gehad hebben. Natuurlijk is L (Λ) evenmin vrij van fouten als eenig ander handschrift, maar toch moet hij een zeer goeden tekst gehad hebben. Vaak heeft hij alleen den goeden tekst bewaard tegenover de verbasteringen van alle andere getuigen [1]).

De vier genoemde handschriften, A C S L, leveren ons het materiaal om den tekst vast te stellen [2]). Zij geven ons zooveel als wij maar wenschen kunnen en stellen ons in staat vrij nauwkeurig te benaderen, wat in den archetypus gestaan moet hebben. Bij het vaststellen van den tekst gaan de uitgevers echter niet alle van hetzelfde standpunt uit. Na de ontdekking van L zijn nog weinige uitgaven verschenen. Die van Knopf, reeds meermalen genoemd, en de tweede uitgave van Funk [3]) dienen vermeld te worden. Bovendien is ook de editio minor van von Gebhardt, Harnack en Zahn nog na het verschijnen van L herdrukt en bijgewerkt. [4]).

Funk's methode bij het vaststellen van den tekst is deze: hij volgt A, tenzij òf alle òf althans twee overeenstemmende andere getuigen blijken den goeden tekst te hebben [5]). Deze kon ik niet volgen, zij lijkt mij te mechanisch. Men komt er zoo toe, de handschriften te tellen, niet de lezingen te overwegen op elke plaats. Aan de inwendige gronden wordt niet de noodige aandacht gewijd. De editio minor van Von Gebhardt en Harnack is op dezelfde leest geschoeid als de maior, met die beperking, dat er emendaties uit S en L in zijn aangebracht.

---

1) Vgl. Knopf a. a. O., S. 58 ff.

2) De citaten van enkele stukken uit den brief, die voorkomen bij onderscheidene schrijvers (vgl. Von Gebhart, l. l. Prol. p. XXIV s.) hebben slechts secundaire beteekenis.

3) Patres apostolici, vol I, Tüb. 1901². Eene kleinere teksuitgave van Funk werd opgenomen onder de „Sammlung von Quellenschriften" van Krüger.

4) De. Gebhardt, Harnack, Zahn, Patrum apostolicorum opera, editio tertia minor, Lips. 1900. Inmiddels is al weer eene vierde druk verschenen.

5) l. l. Prol. p. XLIX.

Bij de uitgave van Knopf dien ik langer stil te staan. Zeer uitvoerig handelt deze geleerde over den tekst (Prol. S. 1—93), daarna geeft hij eene recensie van den tekst met eenen apparatus criticus (S. 94—198) [1]). Hij onderzoekt, na beschrijving en waardeering van de afzonderlijke handschriften, de waarde der gezamenlijke codices onderling ge combineerd (S. 64 ff.), om zoo tot eene genealogie te komen.

Achtereenvolgens gaat hij na, hoe de verhouding is: AC $>$ LS [2]), somtijds echter (behalve in citaten) AC $<$ LS of AC $<$ LS $+$ Clem. Al. — AL $>$ CS, want A en L zijn de beste getuigen voor den tekst [3]). AS $>$ CL vindt men maar weinig meer dan AS $<$ CL. Hier moeten dus z. i. inwendige gronden beslissen.

Na deze combinaties ontwikkeld te hebben, resumeert hij de verschillende bijzonderheden, daarbij opgemerkt, en komt tot de volgende conclusies.

1. ACLS zijn betrekkelijk onafhankelijk van elkander.

2. L brengt ons vrij wel het dichts bij den oorspronkelijken tekst. Wel is veel in L onkenbaar geworden van dat oorspronkelijke, maar wat wij er van terugvinden, is van groote waarde, L weegt op tegen de drie Oostersche getuigen ACS.

3. Onder de Oostersche hss. heeft A den besten tekst afgezien van zijne orthografische fouten en dgl.

4. C biedt een laten, sterk veranderden en omgewerkten tekst, welke betrekkelijk het meest met A verwant is, maar toch ook daartegenover oorspronkelijke trekken vertoont.

5. S bevat twee elementen. Veel onnauwkeurigs is op

---

1) Nog onlangs werd dit werk gerecenseerd door Wrede in de Gött. Gel. Anz., 1902. Deze recensie kon ik echter niet machtig worden.

2) Knopf gebruikt alleen het teeken $<$ voor verschil. Gemakshalve geef ik er de voorkeur aan, twee teekens te gebruiken, overeenkomend met die in de wiskunde: $<$ minder dan, $>$ meerder dan.

3) Al gaat die regel in het algemeen op, toch ijvert Knopf er te zeer voor, zooals wij later zien zullen, in Hst. XXXV, 5, waar hij *φιλοδοξίαν* aan AL toeschrijft en dit woord wil handhaven tegen *ἀφιλοξενίαν* bij CS. Zie ook onder bij XXV, 3.

rekening te stellen van de vrije vertaling en de geschiedenis van zijnen tekst. Zijn Grieksch origineel hield het midden tusschen A en C, doch helde over naar C.

6. Bij onderling verschil der hss. is, wat AL geven, het beste; dan volgen LS, die boven AC staan. AS en CL staan ongeveer gelijk, echter gaan C en L, die het verste van elkaar afstaan, niet vaak samen.

7. In citaten daalt de waarde van LS aanmerkelijk.

8. De onderlinge verhoudingen van AL, AS, CS, CL, LS nopen, om aan te nemen, dat men bij hen niet met directe afstammelingen van één gemeenschappelijk origineel te doen heeft, maar dat twee een gemengden tekst vertegenwoordigen, waarin weer uit de andere familie correcties zijn aangebracht.

Een en ander poogt Knopf te verklaren door het maken van eene genealogie, waarvoor hij echter geen aanspraken maakt op absolute geldigheid. Deze poging laat ik rusten, omdat ik geen heil van dergelijke genealogieën verwacht voor het vaststellen van den tekst. Hierbij is en blijft de hoofdzaak, dat wij ons laten leiden door overwegingen, ontleend aan het verband, het spraakgebruik des schrijvers en dergelijke, in één woord door inwendige gronden en dat wij trachten de dwaling aan te wijzen in wat de andere codices bieden tegenover wat ons voorkomt, de ware lezing te zijn. Kan men op die wijze hier en daar nog niet tot een resultaat komen, dan is het verklaarbaar, dat men zich vooralsnog aan de beste hss. houdt.

Met dit doel voor oogen wil ik pogen op eenige plaatsen uit den eersten Clemensbrief de aandacht te vestigen.

Daarbij wensch ik, evenals vroeger bij eene andere gelegenheid, uit te gaan van de kleine editie van von Gebhardt van 1900[3]. Deze heeft het voordeel handig te zijn in het dagelijksch gebruik, bijgewerkt te zijn naar de nieuwere gegevens, en bij velen bekend te zijn. Bovendien kan ik mij het beste met de zienswijze van dezen uitgever vereenigen, die zeker evenals vroeger in zijn groote uitgave, ook hier bij voorkeur zich door inwendige gronden liet leiden. Veel,

dat hij geeft, zal ik onbesproken laten, en alleen die plaatsen vermelden, waarbij ik iets meen te moeten opmerken. Eerst wil ik enkele grepen doen uit de lezingen, die hij terecht handhaaft of zeer gelukkig gekozen heeft en daarna eenige opmerkingen maken over plaatsen, waar ik meen, dat iets anders gelezen moet worden, dan in genoemde uitgave gevonden wordt.

I, 1 *περιπτώσεις* AS > *περιστάσεις* CL. Hier hebben wij een geval, dat C en L, die anders verder van elkander staan, overeenstemmen. Maar gelijk hebben zij niet. Wij weten, dat over en weer *περιπτώσεις* en *περιστάσεις* verward kunnen zijn, omdat de *π* of de *στ*, die hier op het praefix *περι* volgen, nog al eens verwisseld worden. Evengoed kan dus *περιπτώσεις* in *περιστάσεις* veranderd zijn als omgekeerd. Echter klinkt *περιστάσεις* na *συμφορὰς* opvallend zwak, rampen kunnen na verhinderingen genoemd worden, maar verhinderingen na rampen is een mij te sterke anticlimax. Rampen en ongevallen passen veel beter bij elkander. Zoo is de zin krachtig. Die onophoudelijke moeilijkheden achter elkander hebben het schrijven van Clemens vertraagd. Bovendien *περιπίπτειν* is niet onbekend bij Clemens en *περίπτωσις* heeft geen enkel bezwaar tegen zich (vgl. LI, 2).

— *ὥστε τὸ σεμνὸν καὶ περιβόητον καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἀξιαγάπητον ὄνομα ὑμῶν μεγάλως βλαφθῆναι* (LS > A *βλασφημηθῆναι*, C *βλασφημεῖσθαι*). Beslist is *βλαφθῆναι* een verbetering bij de verschillende vormen van *βλασφημεῖν*. De laatste zijn toe te schrijven aan eene vergissing van een librarius, die, denkend aan den Godsnaam, door de overeenkomst in spelling misleid ΒΛΑΦΘΗΝΑΙ in ΒΛΑ[Σ]Φ[ΗΜΗ]ΘΗΝΑΙ veranderde. Vgl. XLVII, 7.

— II, 1 *τοῖς ἐφοδίοις τοῦ Χριστοῦ ἀρκούμενοι καὶ προσέχοντες* (CLS > A *θεοῦ*). Om niet eens te spreken van de met Knopf hier voortreffelijk verbeterde interpunctie, moet ik den nadruk leggen op de goede lezing *Χριστοῦ* door von Gebhardt overgenomen van Knopf, die in eenen „Exkurs" [1]) de noodzake-

1) a. a. O. S. 85 ff.

lijkheid daarvan heeft aangetoond. De gewijzigde lezing is van belang bij de dogmen-historie, omdat men gewoon was, in verband met de lezing ἐφοδίοις τοῦ θεοῦ het volgend τὰ παθήματα αὐτοῦ niet op Christus maar op God te laten slaan [1]). Dit gaat nu niet meer.

— VIII, 5 πάντας οὖν τοὺς ἀγαπητοὺς αὐτοῦ βουλόμενος μετανοίας μετασχεῖν ἐστήριξεν τῷ παντοκρατορικῷ βουλήματι αὐτοῦ. Knopf [2]) voegt naar L vóór ἐστήριξεν het relativum ἣν in. Wat von Gebhardt geeft, door de drie andere getuigen gesteund, is beter. Knopf echter geeft ons eenen zin, die niet afloopt. Deze moet goed gemaakt worden door een beroep op het gebruik van den nominativus absolutus, die veelvuldig zal voorkomen bij onzen schrijver. Maar deze naamval behoort tot de verschijnselen, die zeldzaam zijn en die men slechts door de hss. gedwongen bij eenen schrijver aanneemt en dat niet als eenen grammaticalen vorm, maar als eene slordigheid. Men kan hem rangschikken onder de anakoluthie [3]). Een enkel voorbeeld er van komt voor bij 1 Clemens, nl. XI, 1 πρόδηλον ποιήσας ὁ δεσπότης. Doch de overige plaatsen, waar Knopf meent den nom. abs. te vinden, zijn niet gunstig voor die meening. XIII, 1 μάλιστα μεμνημένοι ziet terug op het onderwerp van den hoofdzin (ποιήσωμεν κτἑ) na een citaat in parenthesi tusschen twee hooge punten. XXXV. 2 is Knopf's conjectuur op grond van LS, die ook von Gebhardt overnam, zeer goed: ὑποπίπτοντα i. p. v. ὑπέπιπτεν (A) of ὑποπίπτει (C) πάντα. Echter kan men niet beweren, dat in καὶ ταῦτα ὑποπίπτοντα (eene gewone uitdrukking met het epexegetische καί) iets van eenen nom. abs. schuilt. Immers wij hebben te doen met een epexegese van het onderwerp in eenen elliptischen hoofdzin, en den nom. abs. vindt men alleen daar, waar de nom. van den bijzin los is van het subject van den hoofdzin. Anders toch hebben wij niet

---

1) Vgl. o. a. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte, Halle 1893³, S. 66.

2) a. a. O. S. 48.

3) Blass, Gramm. des ntl. Griechisch, Göttingen, 1896, S. 246.

te doen met een participium *absolutum*, doch wordt het *coniunctum*. Ook LIX, 3 kan ik met den besten wil geen nom. abs. ontdekken. Ἀνοίξας, dat daarvoor dienst moet doen, hangt ten nauwste samen met het onderwerp van het voorafgaande ἐκάλεσεν (vs. 2). Ik vermeen derhalve, geen recht te hebben, op grond van den éénen keer, dat er een nom. abs. bij Clemens kan aangewezen worden (XI, 1), hier (VIII, 5) eenen nominativus absolutus te zoeken. Te meer geldt dit, waar de invoeging: quam (ἣν) van L hieraan toe te schrijven is, dat L het participium βουλόμενος veranderd heeft in het verbum finitum: vult.

— X, 7 διὰ πίστιν καὶ φιλοξενίαν ἐδόθη αὐτῷ υἱὸς ἐν γήρᾳ, καὶ δι' ὑπακοῆς προσήνεγκεν αὐτὸν θυσίαν τῷ θεῷ πρὸς ἓν τῶν ὀρέων ὧν ἔδειξεν αὐτῷ. Ook hier doet von Gebhardt wèl, niet het voetspoor van Knopf te volgen, die wederom L overschat tegenover alle andere getuigen. Hoe zouden dezen het τὸ ὄρος ὅ, dat L heeft, veranderd hebben in ἓν τῶν ὀρέων ὧν? Bovendien bevat het laatste eene goede, bij onzen auteur niet ongewone, attractie, die ik niet aan een librarius wil toeschrijven (vgl. XXI, 3. XXXII, 3). Veiliger lijkt het mij toe, met von Gebhardt ACS te volgen. L kan πρὸς ἓν τῶν ὀρέων eerst vertaald hebben: in unum montium, quem (quos). Montium behoeft slechts door eene geringe vergissing in montem veranderd te zijn en men is hard op weg naar de variant van L.

— XX, 12 ᾧ ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Knopf heeft echter naar L: δι' οὗ αὐτῷ (per quem Deo et patri) i. p. v. ᾧ. Het valt wel eenigszins op, dat hier de andere getuigen eene doxologie aan Christus wijden in plaats van aan God, maar dat is toch niet een geheel ongwoon verschijnsel bij onzen schrijver (vgl. L, 7), ofschoon, wanneer Christus vooraf genoemd is, meestal δι' οὗ αὐτῷ of iets dgl. volgt (LVIII, 2. LXI, 3. LXIV. LXV, 2). Daarom is echter wat de andere hss. bieden nog niet verwerpelijk. L draagt hier de sporen van willekeurige vertaling. Hij maakt op mij den indruk naar de andere genoemde plaatsen aan het verbeteren te zijn. Hij heeft niet

enkel: per quem illi, wat men naar de conjectuur van Knopf zou verwachten, maar: per quem Deo et patri.

— XXI, 1. *εἰς κρίμα* [*π ᾶ σ ι ν*] *ἡμῖν*. Dit werd vroeger volgens de handschriften, die men toen had, gelezen mèt *πᾶσιν*. A gaf *εἰς κρίμα πᾶσιν ἡμῖν* en C *εἰς κρίματα σὺν ἡμῖν*, dat zinloos was. TACTN was verbasterd uit ΠACIN. Tegenover AC staan LS, die lezen *εἰς κρίμα ἡμῖν*, hetwelk de schijn vóór zich heeft. Eerder laat het zich verklaren, dat een afschrijver de uitdrukking wat aandikte door *πᾶσιν* in te voegen, dan dat het uitviel. Knopf laat het weg en ook von Gebhardt plaatst het, als niet in den haak, tusschen haakjes.

— XXIV, 3 *κοιμᾶται ἡ νύξ, ἀνίσταται* [*ἡ*] *ἡμέρα*. C heeft het lidwoord voor *ἡμέρα*; de eenige overblijvende getuigen SL helpen ons niet voor het lidwoord, dat in 't Latijn niet bestaat. A laat ons in den steek: *ἀνίσταται ἡ*...... met hiaat. Toch geloof ik, dat Knopf gelijk heeft, wegens de parallelie met *ἡ ἡμέρα ἄπεισιν, νὺξ ἐπέρχεται* (*νύξ* ook zonder lidwoord) het lidwoord te schrappen en von Gebhardt, het te expungeeren.

— XXV, 3 *σηπομένης δὲ τῆς σαρκὸς σκώληξ τις ἐ γ γ ε ν ν ᾶ τ α ι*. Het komt mij voor, dat von Gebhardt, beter dan Knopf, het praefix *ἐγ-* behoudt met de hss. CS. Dat een *σκώληξ* ontstaat in de *σάρξ σηπομένη* ligt voor de hand. Nu is het waar, dat AL *γεννᾶται* hebben, codices van gezag nog wel, maar het innerlijk verdient meer vertrouwen nog. Men meene niet, dat *ἐγγεννᾶται* in plaats van den gen. absol. den dativus *σηπομένῃ δὲ τῇ σαρκί* zoude eischen. Geenszins wordt in de oud-Chr. letterkunde die regel streng opgevolgd [1]), maar allerminst is dit noodig bij onzen schrijver, die werkelijk niet zoo consciëntieus met de naamvallen te werk gaat (vgl. XIII, 3 *ταπεινοφρονοῦντες*, LX, 4 *ὑ π η κ ό ο υ ς γ ε ν ο μ έ ν ο υ ς*). Wellicht heeft juist de gen. abs. de codd. AL op een dwaalspoor gebracht.

— XXXIII, 1. *μηθαμῶς τοῦτο ἐάσαι ὁ δεσπότης ἐφ' ἡμῖν γ ε γενηθῆναι*, Knopf laat *γε* weg, omdat alleen A het heeft. Doch SL

---

1) Blass, a. a. O. S. 246.

kunnen moeielijk dat in het Grieksch zoo karakteristieke woordje door een equivalent in hunne taal weergeven. Derhalve staan alleen A en C hier tegenover elkander. Nu kan men eenerzijds spreken van dittografie bij A vóór γενηθῆναι, maar veiliger m. i. kan men aannemen, dat γε bij C per homoeoteleuton is uitgevallen. Het is zoo echt Grieksch uitgedrukt, dat ἐφ' ἡμῖν γε. Het subjectieve van ἡμῖν komt er zoo goed in uit [1]). A is geen atticist, die zulk een fijne trek uit eigen vinding bij een schrijver zal aanbrengen. Ik geloof dat, zooals meer, de onnoozele, de librarius van A, de waarheid zegt.

— XXXV, 2 καὶ ταῦτα ὑ π ο π ί π τ ο ν τ α ὑπὸ τὴν διάνοιαν ἡμῶν is de schoone verbetering naar LS van Knopf, terecht overgenomen. Daarbij kan noch het ὑπέπιπτεν πάντα van A, noch het ὑποπίπτει πάντα van C halen [2]).

— XXXV, 5 κενοδοξίαν τε καὶ ἀ φ ι λ ο ξ ε ν ί α ν. Volkomen juist! Ik kan mij voorstellen, dat de begeerte, om de formule AL > CS steeds toe te passen, Knopf parten gespeeld heeft. Waar deze geleerde hier voor ἀφιλοξενίαν: φιλοδοξίαν kiest, maakt hij eene conjectuur buiten de handschriften om. Men heeft hier niet AL > CS, want de getuigen lezen het volgende: A φιλοξενίαν, CS ἀφιλοξενίαν, L inhumilitas. Het ligt voor de hand, eenvoudig met ACS ἀφιλοξενίαν te behouden, want wat is eenvoudiger dan aan te nemen, dat bij A, achter καί de α privans in 't gedrang is geraakt. A is veel gunstiger voor de lezing ἀφιλοξενίαν dan voor φιλοδοξίαν. Dat het dom is van een librarius, om van een woord het tegendeel te maken van wat er mede bedoeld wordt, is ontegenzeggelijk waar, maar de librarii hebben nu eenmaal domme dingen uitgevoerd. Het lijkt mij altijd waarschijnlijker, dat iemand van ἀφιλοξενία tot φιλοξενία dan van φιλοδοξία tot φιλοξενία komt. Maar nu L! Is deze de conjectuur van Knopf gunstig? Inhumilitas komt niet elders in dezen codex

---

1) Vgl. Blass, a. a. O. S. 255.

2) Over καὶ ταῦτα met partic. zie men Blass, a. a. O. S. 242, 257. Zie ook boven, bl. 14.

voor, dus het Grieksche woord er voor kunnen wij niet aanwijzen. Wel het tegenovergestelde vindt men: humilitas (humiliare) = ταπεινοφροσύνη (ταπεινοφρονεῖν). Wil men echter van tegenstellingen uitgaan, dan neme men inhumilitas = μεγαλοφροσύνη en niet φιλοδοξία. Voert men tegemoet, dat μεγαλοφροσύνη meer tot het oudere Grieksch behoort, dan wordt het er ook voor φιλοδοξία niet beter op, dat ik in de oud-Christelijke letterkunde nog niet vond [1]), maar evenmin ontdekte in een algemeen Grieksch woordenboek als dat van Prof. van den Es. Eerder kon men dan altijd nog aan φιλονεικία denken, dat zeer algemeen is (vgl. 1 Clem. XLV, 1 φιλόνεικος). Met tegenstellingen komt men niet waar Knopf wezen wil. En al weet ik ook nergens elders het woord ἀφιλοξενία aan te wijzen, dit wordt althans door minstens twee handschriften gegeven. Wat bij een variant kan, mag nog niet bij eene conjectuur. Misschien heeft L niet al te nauwkeurig het equivalent voor het Grieksche woord ἀφιλοξενία gekozen. Hij had inhospitalitas dienen te gebruiken, maar de vertaler deed het niet. Doch nu hij inhumilitas koos, moet ik toch zeggen, dat het vergrijp niet zeer groot is. Iemand, die onherbergzaam is, kan men toch zeer goed onvriendelijk noemen, d. i. het tegenovergestelde van wat in humilis ligt. Om het onwelluidende κενοδοξίαν καὶ φιλοδοξίαν hier te lezen, dat bovendien vrij wel pleonastisch is, moet men met een tour de force zich van de duidelijke overlevering van bijna alle handschriften afmaken. Vooral wordt de gedachte aan ἀφιλοξενία waarschijnlijk, omdat Clemens het bij voorliefde over de φιλοξενία heeft (I, 2. X. 7. XI, 1. XII, 1 en φιλόξενος XII, 3).

— XXXVI, 2 εἰς τὸ [θαυμαστὸν αὐτοῦ] φῶς. Hier heeft von Gebhardt in navolging van LS, Clem. Al. en Knopf met recht de herinnering aan 1 Petr. 2 : 9 tusschen haakjes gezet.

— XXXVII, 4 καὶ ἐν τούτοις χρῆσις = ACS. L: aliud alio opus est, eene zeer vrije vertaling, die m. i. geen aan-

1) Ook in het Gr. Theol. Wb. van Prof. Baljon miste ik het.

leiding geeft tot het lezen van ἀλλήλοις i. p. v. τούτοις, waartoe Knopf komt.

— XLIII, 3. ὡσαύτως <ὡς> καὶ τὰς ῥάβδους. . . Ὡς; is eene conjectuur van Schmidt in de uitgave van Hilgenfeld, welke von Gebhardt reeds vroeger overnam en die alle aanbeveling blijft verdienen ondanks de handschriften. Wel is ὡσαύτως καί = „evenzoo ook” eene goede uitdrukking, maar een, die hier niet past. Er is reeds verhaald (vs. 2), dat Mozes de staven der stammen verzegeld en opgeborgen heeft in den tabernakel. Nu kan vs. 3. niet zeggen: „En na de tent gesloten te hebben, verzegelde hij de sleutels *en evenzoo ook de staven.*” Neen, vs. 3 verhaalt, dat Mozes de sleutels verzegelde *evenzoo als hij ook* (ὡσαύτως <ὡς> καί) de staven verzegeld had. Per homoeoteleuton viel ὡς achter ὡσαύτως gemakkelijk weg.

— XLVII, 2. τίνα τρόπον ὑμῖν ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου ἔγραψεν; Een zeer gelukkige verbetering van Knopf [1])! ACS hebben τί πρῶτον 't welk wel wat tautologisch is naast ἐν ἀρχῇ τ. ε. Het quemadmodum van L wees Knopf den weg: τίνα τρόπον werd door misverstand veranderd in τί πρῶτον. Τρόπον komt als adverbiale accusatief nog eens voor bij onzen schrijver: XXXIX, 5 σητὸς τρόπον.

— LIII, 2 [Μωϋσῆ, Μωϋσῆ,] wordt door Knopf in navolging van LS uit den tekst verwijderd. Ik moet erkennen, dat die uitlating mij aantrekt. In Cod. C. althans zou eene invoeging uit Barn. IV, 8, XIV, 3 in het oudtestamentische citaat mogelijk zijn en in A is die mogelijkheid niet uitgesloten.

— LVII, 7. <πεποιθώς> voegt Knopf hier in op grond van LS en Clemens Alexandrinus. Door A wordt het stilzwijgen bewaard. C laat πεποιθώς weg, maar kan zeer wel naar de LXX verbeterd hebben. Terecht vergelijkt Funk (ad h. l.) LVIII, 1, waar dezelfde verbinding van κατασκηνοῦν en πεποιθώς herhaald wordt.

— LIX, 4. ἀξιοῦμεν <σε>, δέσποτα. Hier heeft Knopf

---

1) a. a. O. S. 59.

naar LS σε ingevoegd, dat de eenige andere getuige op deze plaats, C, weglaat. Het moet er bij, vgl. II, 3 ἱκετεύοντες αὐτὸν ἵλεων γενέσθαι.

— LX, 1 καθάρισον. In zijne groote uitgave had von Gebhardt dit nog niet. Toen had men alleen de lezing van C καθαρεῖς, nu door LS verbeterd. Het verband, waarin geen futura, maar aoristi voorkomen, en de eerbied van het gebed waarbij geen futurum van bevel past, eischen καθάρισον. Wellicht is C op een dwaalspoor gebracht door καθάρεισον voor καθάρισον te vinden.

— LX, 4 <ὁσίως>, dat wel door C wordt weggelaten, maar overgeleverd door LS, is zeer aannemelijk bij het taaleigen van den schrijver. Funk citeert II, 3. XIV, 1. XLV, 3. 7.

— ὑπηκόους γενομένους heeft von Gebhardt thans weer i. p. v. eenen dativus aangenomen op grond van de handschriften. Hij heeft gelijk, want in de congruentie der naamvallen is Clemens slordig. Vgl. bl. 16.

— παντοκρατορικῷ gist von Gebhardt thans in navolging van Hilgenfeld. Ik vermoed, dat LS hier geen licht kunnen verschaffen, in 't Latijn zal het moeilijk gaan om παντοκράτωρ en παντοκρατορικός te onderscheiden. Het eenig hs. dat ons rest, C, heeft παντοκράτωρ. Maar het spraakgebruik des schrijvers geeft wel recht, den vorm op ικός te kiezen tegen den niet al te vertrouwbaren C in. Vóór καί kon κῳ(ι) licht uitvallen. Παντοκρατορικός = gen. van παντοκράτωρ d. i. God (LVI, 6) komt voor VIII, 5. Voor wat God toebehoort wordt dit adjectief gebruikt, voor Hem zelf παντοκράτωρ (II, 3. XXXII, 4. LVI, 6. LXII, 2).

— LXI, 1. Knopf en evenzoo Funk brengen het begin Τοῖς τε ἄρχουσιν—γῆς terug tot LX, 4 als onderdeel van dezen voorafgaanden zin. Σύ, δέσποτα wordt dan de aanvang van LXI. Het is, dunkt mij, beter, dit niet te doen en von Gebhardt te volgen. In LX, 4 heeft men reeds overlading genoeg. Dit is toch al een ingewikkelder zin dan men bij 1 Clemens gewoon is. Bovendien is het vreemd, dat het stuk van LXI, 1 asyndetisch aan het voorafgaande bevestigd zou worden. Want τοῖς τε verbindt niet met het

voorafgaande, doch met het volgende *καί*. Ook al zou men niet met von Gebhardt en L. het woordje [*αὐτοῖς*] in LXI, 1 tusschen haakjes plaatsen, dan is nog de samenkoppeling onaannemelijk. *Τοῖς τε ἄρχουσιν καὶ ἡγουμένοις—αὐτοῖς* zou bij de slordigheid in dergelijke dingen van Clemens niet vreemd zijn.

Nu enkele deugden onder vele van de kleine Leipziger uitgave opgesomd zijn, heb ik nog enkele punten te noemen waarover ik anders denk.

— In het opschrift leest von Gebhardt: *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη ἀπὸ παντοκράτορος θεοῦ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ πληθυνθείη*. C, leest achter *ἀπό*: *τοῦ*. Men meene nu niet, dat C alleen tegenover de drie andere getuigen staat, want L (en ook S, voor zoover ik, wat hij geeft, slechts in Latijnsche vertaling ken) laat ons in den steek, wanneer er kwestie is van een lidwoord, dat de Latijnsche taal niet bezit. Alleen C en A staan hier tegenover elkander. Wie heeft de waarschijnlijkheid vóór zich? Het eenige, wat den doorslag kan geven, is het spraakgebruik van den schrijver. Dit is ten gunste van C. Men vergelijke II, 3 *τὸν π. θ.* XXXII, 4 *ὁ π. θ.* (LV, 6 *τὸν παντεπόπτην δεσπότην*). LXII, 2 *τῷ π. θ.* Ik volg derhalve C.

— VI, 1 *πολλαῖς αἰκίαις καὶ βασάνοις διὰ ζῆλος παθόντες*. Hier heeft de dativus van ACS wel iets vreemds. Knopf leest met L den accusativus. Het werkwoord *πάσχειν* wordt bij de drie andere getuigen absoluut gebruikt, wat op zich zelf heel wel gaat (vgl. Herm. past. Vis. III, 5, 2. Sim. IX, 28, 2). Doch er wordt hier bij gezegd, wat men lijdt, en in plaats van als object dienst te doen, worden nu de smaadheden en kwellingen in den dativus instrumenti er bijgevoegd als de middelen, waardoor het leed wordt berokkend. Dit gaat niet aan. Aan onkunde des schrijvers kan men het niet toeschrijven. Dadelijk volgt er (vs. 2) de gewone constructie van het werkwoord *πάσχειν* in: *αἰκίσματα δεινὰ καὶ ἀνόσια παθοῦσαι* Waarom zal de schrijver vlak daarvoor het verbum zoo ongewoon gebruiken? Hoeveel beter is de lezing

van L! Nu moet ik wel toestemmen, dat eene vertaling, in casu L, bij de overzetting gedwongen kan zijn, vrij te werk te gaan. Doch hier behoeft dit allerminst. Daar patior een deponens is, kan hij hier beter dan elders het Grieksche participium aoristi weergeven door het Latijnsche participium perf. en vrij wel letterlijk luidt dan ook zijne vertaling: qui multas poenas et tormenta propter zelum passi magno exemplo fuerunt nobis. Niets belette L, indien de dativus in zijn origineel gestaan had, dien als abl. over te nemen. Werpt men tegen, dat het Latijnsche taaleigen zich daartegen verzette, dan antwoord ik, dat het Grieksche taaleigen Clemens verhinderen moest, zóó te schrijven. Men leze den accusativus.

— VI, 4 ζῆλος καὶ ἔρις πόλεις μεγάλας κατέσκαψεν leest von Gebhardt met C. Daarentegen hebben AS κατέστρεψεν. L, die diruit leest, meldt ons niet, aan welke zijde Λ stond.

A priori zou men geneigd zijn, AS als meer vertrouwd vóór C aan het woord te laten komen. Echter is op dien grond alleen geen keuze geoorloofd. Ik begrijp evenwel niet, hoe von Gebhardt, die gaarne A boven C stelt, hier juist het omgekeerde doet. Καταστρέφειν zoowel als κατασκάπτειν is verwoesten, hoewel niet zonder nuanceering in beteekenis. In zijne groote uitgave vertaalt von Gebhardt het woord door evertit, dat mij meer aan καταστρέφειν dan aan κατασκάπτειν doet denken. De zin op zich zelf geeft geene beslissing, maar wel iets anders. Κατασκάπτειν vindt ik elders bij Clemens niet. Dat eenige regels verder (VII, 1) σκάμμα, een woord van denzelfden stam, maar met andere beteekenis gebruikt wordt, doet niet ter zake. Voor καταστρέφειν pleiten echter de volgende plaatsen: VII, 6. LVII, 4 (καταστροφή) XXVII, 4 (καταστρέφειν). Funk koos dan ook terecht κατέστρεψεν.

— XIV, 2 ἐξακοντίζουσιν εἰς ἔριν καὶ στάσεις. Hier verwacht men met LS εἰς ἔρεις, daarin moet ik Knopf gelijk geven. Als het eene substantief in het meervoud staat, behoort dit ook bij het andere zoo te zijn. Bovendien zal de schrijver de voor de hand liggende parechese zeker niet versmaad hebben. Moest een van beide substantiva in het enkelvoud staan, dan zou ἔρεις καὶ στάσιν waarschijnlijker zijn: particu-

liere veeten, ja, in één woord: verdeeldheid. Maar de parallelie eischt dat beide woorden òf in meervoud òf in enkelvoud voorkomen. III, 2 vindt men ze in 't enkelvoud. Het mv. *ἔρεις* wordt alleen bestreden door A met zijn *ἔριν*. Dit kon echter licht door misverstand ontstaan uit de schrijfwijze EPIC voor EPEIC, dat iemand voor nom. sing. aanzag en in acc. sing. verbeterde. C en Nicephorus met hun *αἱρέσεις* pleiten voor *ἔρεις* want het eerste kan uit het laatste verbasterd zijn: *ἔρεις* — *αἶρεις* — *αἱρέσεις*. Men behoude het meervoud.

— XVI, 2. *τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ* = AC. S en Hieronymus laten echter *τῆς μεγαλωσύνης* weg. L heeft scriptum est maiestas Dei. Vroeger nam men met Morin aan, dat dit moest zijn: „sceptrum maiestatis Dei." Hoewel het binnensluipen van est en de nominativus van maiestas moeilijk te verklaren is, men was tevreden met de overeenkomst tusschen sceptrum en scriptum en voegde L bij AC als eensluidend. Prof. van Manen heeft een beteren weg gewezen, waarop ik hem gaarne volg [1]). Hij toont aan, dat de woorden: „Scriptum est: Maiestas Dei" beteekenen: „Er staat: maiestas Dei en niets anders." Dit was een kantteekening, die later in den tekst sloop en de oorspronkelijke lezing van Λ verdrong. Er zijn dus drie varianten: S en Hieronymus *τὸ σκῆπτρον τοῦ θεοῦ*, L maiestas Dei en, als combinatie van de twee vorige, AC *τὸ σκῆπτρον τῆς μεγαλωσύνης τοῦ θεοῦ*. Het ligt voor de hand, dat A hetzelfde had als S en Hier. Men leze derhalve *τὸ σκῆπτρον τοῦ θεοῦ*.

— XVII, 2 *ἐμαρτυρήθη δὲ μεγάλως*. Knopf schrapt de partikel *δέ*. Zij kan best gemist worden. C houdt er van, de taal wat vloeiend te maken, daarom voegde hij alleen haar in.

— XXVIII, 4 *ποῖ οὖν*. De vraag is, wat hier de voorkeur verdient, het *ποῖ* van A of het *ποῦ* van C. LS blijven buiten de kwestie. Zeer licht kon de eene vorm in den anderen overgaan. Het Attissche onderscheid tusschen *ποῖ*,

---

1) Theol. Tijdschr. 1895, bl. 418.

waarheen, en ποῦ, waar, is verdwenen in den tijd van Clemens. Waarheen werd evengoed ποῦ, en ποῖ wordt ongebruikt gelaten [1]). Ook in onzen brief vindt men overal ποῦ in plaats van ποῖ. Dat leze men hier derhalve eveneens.

— XXXVIII, 2 ἐντρεπέτω = A. — C de eenige andere getuige, die over het genus van het werkwoord kan medespreken, heeft ἐντρεπέσθω en heeft gelijk. Want het is niet aan te nemen, dat 1 Clemens XXI, 6 den aor. pass. ἐντραπῆναι gebruikt en hier het activum bezigt. Met Funk neme men het geslacht, door Knopf aanbevolen en leze ἐντρεπέσθω.

— XL, 3. τῇ ὑπερτάτῳ αὐτοῦ βουλήσει A. C daarentegen ὑπερτάτῃ. C moet gevolgd worden gelijk ook Funk doet (vgl. XXXVI, 2).

— XLII, 1. Οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐηγγελίσθησαν ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, κτἑ. Hoe moet men dit vertalen? Εὐαγγελίζομαι beteekent niet: als evangelist gezonden worden. De letterlijke vertaling van Van Manen [2]): „De apostelen hebben voor ons het evangelie ontvangen van den Heer Iezus Christus", doet duidelijk gevoelen, dat de zin stroef is. Von Gebhardt vertaalt het in zijne groote editie: Apostoli nobis evangelii praedicatores facti sunt a domino Jesu Christo. Zoo iets verwachtte men wel in het verband, maar het staat er niet in 't Grieksch. ACS verbieden ons die vertaling. Eerst lokte mij de conjectuur aan: Οἱ ἀπόστολοι ἡμῖν εὐαγγελισταὶ ἦσαν, maar L geeft een nòg eenvoudiger uitweg, waardoor het vreemde verdwijnt. Hij leest in plaats van ἡμῖν: ἡμῶν. Met deze verandering komt alles in orde: Onze apostelen hebben het evangelie ontvangen enz. Terecht volgt Knopf de lezing van L. (vgl. XLIV, 1).

— XLIII, 6. Hiervan luidt thans bij von Gebhardt de tweede helft: εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου [κυρίου]· ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν. In de

1) Blass, a. a. O. S. 59.

2) Duker en Van Manen, De geschriften der apostolische vaders, dl. I, Amst. 1871, bl. 205, met noot 6, waar voor verkeerde vertalingen gewaarschuwd wordt.

groote uitgave kwam κυρίου gewoon voor, nu is het in navolging van Knopf tusschen haakjes gebracht. De getuigen gaan uiteen. A heeft eene lacune, C κυρίου, S θεοῦ, L laat het weg. A zal naast C of S gesteld moeten worden. Het zou wel vreemd zijn, als hij nog iets anders dan θεοῦ of κυρίου had gelezen. Tusschen die beide woorden hangt de beslissing. Ik houd mij het liefst aan het eenige Gr. handschrift, dat hier in aanmerking komt, en lees met C κυρίου. Toch is het wel te begrijpen, dat von Gebhardt bij de oneenigheid der getuigen geneigd is, met L het woord weg te laten. Funk zegt echter: Latinus quidem eam (sc. vocem) omisit, et facilius est intellectu, eam additam quam deletam fuisse; sed etiam fieri potuit ut vox in versione vel in exemplari interpreti proposito casu aliquo evanesceret. Indien men de doxologie aan het slot behoudt, dan wordt het woord θεός of κύριος noode gemist. Dat L het weglaat, is vreemd.

Eenigszings anders wordt de zaak als men verder gaat en met Harnack [1]) meent, dat de woorden εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου slaan op het ambt van den eenigen echten hoogepriester Aäron. Dan heeft hiermede echter de volgende doxologie niets meer te maken en moet wegvallen, hoewel alle getuigen haar hebben. Op het eerste gezicht is er veel aantrekkelijks in de radicale handelwijs van Harnack. Ὄνομα kan de waardigheid des hoogepriesters beteekenen en doet dit bepaald XLIII, 2. XLIV, 1. Het verband, waarin XLIV voorkomt past ontegenzeggelijk bij de opvatting, dat in vs. 6 over den eenigen gerechtigden drager van dit ambt gesproken zou worden. Maar dit alles rechtvaardigt m. i. nog niet zulk een ingrijpende verandering als Harnack voorstaat.

Wat het schrappen van κυρίου (θεοῦ) aangaat, kan ik de argumenten van Harnack (S. 72 f.) niet beamen.

1. L laat het substantivum weg, terwijl de andere getuigen verschillen. Mij dunkt, niet alle getuigen loopen uiteen. A heeft zich aangesloten bij C of S, al weten wij niet bij welken van de twee.

---

1) Texte und Untersuchungen, N. F. V, 1901, S. 70 ff.

2. De lezers dachten licht aan Joh. 17 : 3. 4. Dit is mogelijk, doch het is ons te doen om den schrijver van *εἰς τὸ δοξασθῆναι τὸ ὄνομα τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου κυρίου*. Deze dacht waarschijnlijk niet aan de woorden *ἵνα γινώσκουσιν σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας Ἰησοῦν Χριστόν. ἐγώ σε ἐδόξασα κτέ.* Anders zou zijn volgorde meer met Joh. 17 overeenkomen.

Ook dat *ἀληθινὸς καὶ μόνος* niet op God zoude betrekking hebben, moet ik ontkennen:

a. Harnack vindt de plechtige uitdrukking *τοῦ ἀληθινοῦ καὶ μόνου κυρίου* hier opvallend. Zij is te antipolytheïstisch of antignostisch. Maar dan zou hetzelfde bezwaar ingebracht moeten worden tegen LIX, 3 *τὸν μόνον ὕψιστον, μόνον εὐεργέτην*, vs. 4 *ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος*, LXI, 3 *ὁ μόνος δυνατός*. Clemens is bevreesd, dat verdeeldheid in de gemeente den dienst des waren Gods bij de *ἑτεροκλινεῖς* in kwaden naam zal brengen (vgl. XLVII, 7). Evenzoo zou verdeeldheid in Israël tegenover de heidenen den naam van den waarachtigen en eenigen God in gevaar gebracht hebben. Mozes volgde met de staven de bekende handelwijze volgens Clemens „in maiorem Dei gloriam".

b. Voorts oordeelt Harnack, dat, slaat de uitdrukking op God, men verwacht *ὁ μόνος καὶ ἀληθινός*. Inderdaad klinkt dit beter, vooral in de ooren van iemand, die Joh. 17 kent. Maar geldt dit bezwaar ook dàn niet, als men denkt aan den eenig-gerechtigden priester? Dat er uitzonderingen mogelijk zijn op den regel, ook als het woord *μόνος* God geldt, bewijst het door Harnack zelf geciteerde 1 Tim. 6 : 15 *ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης* vgl. 1 Clem. LIX, 4 *σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος*. Moeten wij ons dan bij Clemens zoozeer over die afwijking verbazen? Te meer moet deze vraag gedaan worden, waar wij reeds bij Philo vinden: *τὸν ἀληθῆ μόνον θεόν* [1]).

c. Dat onmiddellijk op ons vers weer *ὄνομα* = ambt volgt, is waar, doch daarnaast vinden wij het substantivum ook in de gewone beteekenis. B.v. XLIII, 2 wordt het achtereenvolgens in tweeërlei zin gebruikt.

---

1) Philo, De allegor. III, p. 1099.

d. Tegenover het τῷ ἐνδόξῳ ὀνόματι κεκοσμημένη XLIII, 2 (vgl, II, 8 τῇ παναρέτῳ καὶ σεβασμίῳ πολιτείᾳ κεκοσμημένοι en XXXIII, 7) staan anderzijds voorbeelden voor de beteekenis van naam Gods: XLVII, 7 ὥστε καὶ βλασφημίας ἐπιφέρεσθαι τῷ ὀνόματι κυρίου κτέ. LVIII, 1 (vgl. IX, 1) ὑπακούσωμεν οὖν τῷ πανχγίῳ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματι αὐτοῦ κτέ. LX, 4 ὑπηκόους γινομένους τῷ παντοκρατορικῷ καὶ παναρέτῳ ὀνόματί σου.

e. Wel komt het op het éene priesterschap aan, maar geen bezwaar is er tegen, dat dit priesterschap den luister van den eenen God verheerlijkt (vgl. XLVII, 7).

f. Harnack zegt, dat, als men aan het eenige priesterschap denkt, de vreemde emphase verdwijnt. Ik zou zeggen: dan wordt de emphase eerst recht vreemd, want het klinkt wel wat hoog van een mensch gezegd: „opdat het ambt van den waarachtigen en eenigen de eere zou ontvangen".

De bij Clemens zoo veelvuldige doxologie, die ook hier alle getuigen hebben, veroordeelt de opvatting van Harnack. Haar te schrappen acht ik vooralsnog ongemotiveerd [1]).

— XLV, 8 moet ἀμήν wegvallen. De overschrijver dacht aan een der vele doxologieën op αἰώνων.

— L, 5. Μακάριοί ἐσμεν, ἀγαπητοί, εἰ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ ἐ π ο ι ο ῦ μ ε ν κτέ. Dit is wel eene vreemde conditioneele zin: μακάριοί ἐ σ μ ε ν, εἰ ἐ π ο ι ο ῦ μ ε ν. Toch worden A en L er goed voor geheeten. CS zoeken een uitweg door ἐσμέν in ἦμεν te veranderen. Echter vindt die irrealis geen genade bij de uitgevers. Men kon verwachten eene verbinding als XVIII, 16 εἰ ἠθέλησας, ἔδωκα ἄν. Maar de schrijver zal niet bedoelen, dat inderdaad niemand naar het goede voorschrift van het volbrengen der geboden Gods handelt. De gedachte pleit meer voor een zuivere conditionalis dan voor de irrealis. De fout is dan ook niet in het werkwoord van de protasis,

1) De opvatting van Harnack werd vroeger reeds eenigszins voorgestaan door een fragment uit de zesde eeuw, dat Pitra, Spic. Solesm. I, 293 (Proleg. p. LVII) meedeelt (vgl. von Gebhard, ad h. l. et Prol. p. XXXVI s.) uit 1 Clemens: „Sciebat Moyses, quod virga Aaron floritura esset, sed ideo convocavit populum, *ut honorabilis Aaron inveniretur* et deus glorificaretur a populis, ipse autem careret invidia."

maar in dat van de apodosis te zoeken. L geeft ons een zeer eenvoudig geneesmiddel, waarop niet genoeg gelet is. Zijn praesensvorm „si faciamus" leert ons hier verwachten: μακάριοί ἐσμεν .... εἰ .... ποιοῦμεν. Dit moet de eenvoudige oorspronkelijke lezing zijn: „Wij zijn gelukkig .... indien wij doen...." Het noodige praesens en het verdachte imperfectum, die hier maar één letter verschillen, konden licht door een librarius verward worden [1]).

— LI, 1. Ὅσα οὖν παρεπέσαμεν καὶ ἐπταίσαμεν διά τινας παρεμπτώσεις τοῦ ἀντικειμένου κτέ. A had: ὅσα οὖν παρε[β? ..]μεν διά τινος τῶν [..]υ ἀν[.......]νου. Het werkwoord kan, als er een β in te lezen staat, παρέβημεν geweest zijn, maar het bestaan van die β is twijfelachtig. C gaf ὅσα οὖν παρεπέσαμεν καὶ ἐποιήσαμεν διά τινος τῶν. Von Gebhardt volgde in zijne groote uitgave, anders dan nu, geheel codex C. Het is de moeite waard, al de pogingen tot herstel van den tekst, hier aangewend, toen men nog maar A alleen had, na te gaan [2]). Nu echter C en A elkander eenigszins aanvullen, kan men de conjecturen ter zijde laten.

Waar C παρεπέσαμεν καὶ ἐποιήσαμεν heeft, is de hiaat in A te klein om beide woorden daar in te voegen. De mogelijkheid moet erkend worden, dat A gelezen kan hebben παρε [πέσα]μεν. Echter kan het ook zijn, dat het tweede werkwoord door de schuld van eenen afschrijver propter homoeoteleuton uitviel: παρε[πεσαμεν καὶ ἐποιησα]μεν. Mij bevredigt dit evenwel niet geheel. Maar wat von Gebhardt thans heeft i. p. v. ἐποιήσαμεν: ἐπταίσαμεν doet dit nog minder, al verwondert ons het slappe ἐποιήσαμεν na een verbum peccandi.

Ik voor mij zou geneigd zijn te meenen, dat er oorspronkelijk in den brief en ook in A gestaan heeft ὅσα οὖν παρεποιήσαμεν, welk werkwoord door sommigen, vooral in verband met het volgend παράπτωμα (vs. 3), voor het daarop gelijkend παρεπέσαμεν werd aangezien en veranderd bij het overschrijven.

1) Vgl. over de conditioneele zinnen Blass, a. a. O. S. 209.

2) Men vindt ze bij Hilgenfeld, ad h. l.

Later werd in margine aangeteekend, dat ἐπέσαμεν moest zijn ἐποιήσαμεν en dit kwam, door καί aangelascht, in den tekst. Dat het niet zoo vaak voorkomende werkwoord παραποιεῖν = verderven door Clemens waarschijnlijker gebruikt zal zijn dan παραπίπτειν, bewijst παραπεποιημένον (XLV, 3), dat parallel staat met ἄδικον.

De beide vertalingen zijn er vóór, dat men één werkwoord in plaats van twee hier leze. S laat het gebruik van παρεποιήσαμεν toe (transgressi sumus). L steunt het sterk, want deficimus is eene letterlijke weergeving van παρεποιήσαμεν.

Wat nu de tweede helft van dit vers betreft, wat de handschriften hier bieden, is niet schoon gezegd, maar ik vrees, dat als wij gaan verbeteren, wij het den schrijver, en niet de afschrijvers doen. Het blijft heel wel mogelijk, dat Clemens naar de manuscripten schreef: „Al wat wij verdorven hebben door den invloed van een dergenen, die des Satans zijn". Ik behoud derhalve de lezing: ὅσα οὖν παρεποιήσαμεν διά τινος τῶν τοῦ ἀντικειμένου.

— LI, 4 hebben wij weer met een verschil in tijd te doen, κατέβησαν γὰρ εἰς ᾅδου ζῶντες, καὶ θάνατος ποιμανεῖ αὐτούς. De apparatus criticus biedt hier weinig afwisseling. Vóór de ontdekking van C giste men κατέπιεν, omdat A hier een hiaat had. L komt dadelijk ter sprake. Wat von Gebhardt leest is een groot brok om te slikken: dat de oproermakers in de woestijn, die levend in de Hades *voeren*, door den dood *zullen* geweid (beheerscht) worden. Waarom moet tusschen beide werkwoorden eene gaping liggen als die aor. en fut. scheidt? Wat Funk hier leest: ποιμαινεῖ is zeker een drukfout, dit is noch het storende fut, noch het gewenschte praesens. Zijn lezing neem ik over met gewijzigd accent, want het praesens ποιμαίνει, dat hier vereischt wordt, vindt men ook bij L in zijn depascit, dat niet in depascet veranderd moet worden.

— LVIII, 1b. πεποιθότες ἐπὶ τὸ ὁσιώτατον τῆς μεγαλωσύνης αὐτοῦ ὄνομα. Nauwelijks laat A met zijn groot hiaat ons in den steek, of C wordt hooger geschat. Dit hangt nu wel met de opvatling van von Gebhardt aangaande zijn taak bij

het vaststellen van den tekst samen, welke opvatting hij aldus formuleert: „In iis autem, quae nonnisi in codice Constantinopolitano supersunt, scripturam codicis retinuimus ubicumque fieri poterat [1])". Hier echter zou afwijking van dien regel wenschelijk geweest zijn, vooral nu S en L ook een woord mede te spreken hebben. Mijn bezwaar geldt hier het ὁσιώτατον van C, die, zooals bekend is, een groot zwak heeft voor het gebruik van den superlativus in plaats van den gradus positivus. De apparatus geeft den positivus: sanctus als lezing van L S (?). De uitgaven volgen echter ten onrechte C.

Het adiectivum ὅσιος komt passim in den brief voor. Plaatsen noemen is overbodig. Hier alleen vindt men echter den superlativus op gezag van C, die op een dwaalspoor leidde.

— LXII, 1. Hoe men hier ook overigens den moeilijk te bepalen tekst vaststelle, welke von Gebhardt aldus leest: Περὶ μὲν τῶν ἀνηκόντων τῇ θρησκείᾳ ἡμῶν, τῶν ὠφελιμωτάτων τοῖς θέλουσιν ἐνάρετον βίον εὐσεβῶς καὶ δικαίως διευθύνειν κτέ., eene aanmerking heb ik tegen het adiectivum ὠφελιμωτάτων. L heeft weer geen superlativus, doch eenvoudig utilia. C heeft den overtreffenden trap suo more. Ik vermoed, dat A hem niet gehad heeft. Over het algemeen is Clemens, waar zijn tekst op hechtere gronden rust, niet rijk aan superlativi. Met L lees ik ὠφελίμων.

— LXII, 3 ἀνδράσιν πιστοῖς καὶ ἐλλογιμωτάτοις. Al weer hetzelfde bezwaar. Als A afwezig is, houdt C huis op zijn manier. Het probatis van L en het doctis van S heeft niets tegen dien getuige vermocht. Maar aangezien Clemens elders gewoon den positivus ἐλλόγιμος gebruikt (XLIV, 3. LVII, 2. LVIII, 2), neem ik ook hier de vrijheid met LS ἐλλογίμοις te lezen.

LXIII, 1 komt het mij voor, dat de invoeging van S (implentes inclinemur illis, qui sunt duces animarum nostrarum), die von Gebhardt in den tekst opnam, eenigszins anders dan Lightfoot, beter weggelaten kon worden. Dat

1) l. l. Prol., p. XVI.

Lightfoot haar opnam, die het eerst met S voor den dag kwam, laat zich psychologisch verklaren, maar nu L niets er van blijkt te weten evenmin als C, en nu de tekst er wel ingewikkelder maar niet duidelijker of beter door wordt, kan ik weinig voor deze interpolatie gevoelen.

Behalve de bijzonderheden, die hierboven in geregelde volgorde ter sprake kwamen, zijn er nog eenige algemeene opmerkingen te maken met betrekking tot grammaticale en orthografische verschilpunten. Het is wenschelijk, eenen schrijver niet aansprakelijk te stellen voor de inconsequenties, waaraan de librarii telkens zich schuldig maken. Hadden wij den eigenhandig geschreven brief, wellicht zou ook de schrijver zelf te dezen opzichte kunnen blijken te falen, maar dit aannemen op grond van een paar telkens van elkaar afwijkende handschriften, verdient geene aanbeveling. De critische uitgaven bieden in hunnen apparatus gelegenheid te over, om pro memorie eenen volledigen inventaris bijeen te brengen van afwijkingen in orthografie, maar den tekst moet men daarmede vooralsnog niet ontsieren. Hoeveel door von Gebhardt ook geëffend is, nog te veel inconsequenties zijn in de kleine uitgave blijven bestaan. Hiermede wil ik echter niet beweren, dat Funk of Knopf te dezen opzichte meer lof verdienen.

Het is rationeel, de beweegbare *ν* en *ς* overal als vaste medeklinkers te beschouwen in den tijd des schrijvers. Dit wordt door von Gebhardt dan ook vrij wel gedaan. Doch hier en daar stoot men op eene uitzondering: V, 4 *ὑπήνεγκε*, XIII, 3 *ἁγιοπρεπέσι*, XIX, 2 *μεγαλοπρεπέσι*, XXI, 5 *ἄφροσι*, XXXIII, 4 *πᾶσι*, LIX, 1 *ἀπειθήσωσι*, LX, 1 *κρίμασι*, 4 *πᾶσι*, *κατοικοῦσι*, LXI, 1 *ἄρχουσι*, LXII, 3 *ἀνδράσι*, LXIII, 1 *ἐστι*, *ὑποδείγμασι* Een deel van deze afwijkingen komen dáár voor, waar A zwijgt, maar zijn daardoor nog niet gemotiveerd. Consequenter zegt Funk bij LIX, 1: „Adhibeo etiam in hac sectione orthographiam codicis A". Echter gaat hij XIII, 3. XIX, 2. XXI, 5. XXXIII, 4 met von Gebhardt mede.

Overal vindt men *οὕτως* zoowel voor medeklinkers als

klinkers, uigezonderd V, 4. XIII, 2. XXIX, 2. Hetzelfde geldt bij Funk.

Het woord *ἀέναος* zal Clemens wel niet op twee wijzen geschreven hebben, toch vindt men XX, 10 *ἀέναος*, doch LX, 1 *ἀέννασς*, op welke laatste plaats de lacune van A weer in aanmerking komt. Funk is hier consequent.

De al of niet verdubbelde *ρ* in samenstelling en augment is ook eene zaak in kwestie. Men kan zich hier plaatsen op het standpunt, dat geen verdubbeling gewenscht is, of op het andere, door mij ingenomen, dat wij hier te doen hebben met eene kwestie van orthografie en *ρρ* moeten houden [1]). Maar men late den schrijver in allen gevalle zich zelven gelijk blijven, terwijl men de afwijkingen in de handschriften naar den apparatus verwijst, totdat meer licht over deze moeielijkheid is opgegaan. Leest men derhalve *ἐξερίζωσεν* (VI, 4), *μεγαλορήμων* (XV, 5. XVII, 5), *ἐρύσατο* (XXII, 7. LV, 6), *φυλλοροεῖ* (XXIII, 4), dan moet men het woord *ἀπορρίψαντες* (XXXV, 5) ook laten overeenstemmen met *ἀπορίψης* (XVIII, 11).

Over de schrijfwijze van woorden als *ὑγίεια*, *ταμιεῖον* en dgl. wordt verschillend geoordeeld. Blass [2]) neemt de vormen *ὑγεῖα*, *ταμεῖον* aan. Ik voor mij ga liever met Cobet mede [3]), die in zijne overtuigende uiteenzetting de gewone schrijfwijze handhaaft. Trouwens ook bij von Gebhardt vindt men naast *ἐπιεικής* steeds *ἐπιείκεια* en niet *ἐπείκεια* (XIII, 1. XXX, 8. LVI, 1. LVIII, 2. LXII, 2). Wat men echter kieze, het is noodig voet bij stuk te houden en niet met afwisseling te schrijven: *ὑγίεια* (LXI, 1) *ὑγεία* (XX, 10 met verkeerd accent), *ταμιεῖον* (XXI, 2) en *ταμεῖον* (L, 4). Knopf brengt ten minste *ὑγεῖα* (LXI, 1 en XX, 10) in overeenstemming, maar Funk gaat geheel, ook in de accentueering, met von Gebhardt mede.

Veel verwarring bestaat er ten opzichte van de assimilatie in composita. Met Blass [4]) zou ik er voor zijn, de spelling

---

1) Zie mijnen „Brief van Barnabas", bl. 28 v.

2) Blass, a. a. O. S. 23.

3) Kuenen-Cobet, Novum Testamentum ad fid. cod. Vat. Lugd.-Bat. 1860, Praef. p. LVIII.

4) Blass, a. a. O. S. 12.

in dezen te beschouwen als de zaak van den uitgever, die de gewone gangbare orthografie volgt. Dan kan men de afwijkingen der handschriften vooralsnog onder de varianten aanteekenen.

Wat *σύν* betreft vindt men bij von Gebhardt:

σύν + *β*: *συμβ*. (XXIII, 4. LVIII, 2), *συνβ*. (XXIII, 3).

σύν + *π*: *συμπ*. (XIX, 2. XXX, 1), *συνπ*. (XXXVII, 5).

Verder regelmatig *συμφ*. *συγγ*. *συγκ*. *συστ*. *συλλ*.

Bij samenstellingen met *ἐν* vindt men geregeld *ἐμβ*. *ἐμπ*. *ἐμπ*. *ἐγγ*. *ἐγκ*. *ἐλλ*. [1]).

De twee uitzonderingen bij *σύν* (XXIII, 3. XXXVII, 5) dienen tot den regel teruggebracht te worden.

Bij de samenstellingen met *παν-* komt *παμβ*. en *παμμ*. voor. Het *πανπ*. van XX, 4 verandere men in *παμπ*.

Het onderscheid tusschen *ἐάν* en *ἄν* wordt langzamerhand minder scherp. In het N. T. heeft *ἐάν* veroveringen gemaakt op het gebied van *ἄν*, nl. vaak na relativa. *Ἄν* voor *ἐάν* vindt men daarentegen zeldzamer. Clemens gedraagt zich in dezen nog al correct. Enkele malen vindt men in de uitgave van von Gebhardt bij hem *ἐάν* voor *ἄν* na een relativum XII, 5. 6 (*ὡς ἐάν* en *ὅσοι ἐάν*, C heeft *ἄν*), LIV, 2 (*οὗ ἐάν* alle gett.). Dit *ἐάν* kan wel echt zijn ofschoon Clemens elders weer *ἄν* heeft: X, 3. XXXVI, 5. L, 2. LVII, 4.

In XXXII, 1 neemt von Gebhardt het tegenovergestelde verschijnsel, *ἄν* voor *ἐάν*, aan (*ὃ ἄν τις*). Dit doet hij alleen op grond van C, daar A de zaak in 't onzekere laat. Om hier op deze ééne plaats, steunend op één handschrift, *ἄν* te kiezen, lijkt mij minder aannemelijk. Terecht laten Knopf en Funk *ὃ ἐάν* afdrukken. Ook XVII, 4 lees ik *οὐδ' ἐάν*, daar hier eveneens A zwijgt.

Eene kleinigheid is, dat VII, 7 *Νινευῖταις* met deelteeken wordt geschreven, daarentegen XXXII, 2 *Λευῖται*, XL, 5 *Λευίταις* niet.

Woorden als *λιποτακτεῖν* (XXI, 4), *θλῖψις* (LVII, 4) verdienen anders geschreven te worden dan bij von Gebhardt.

---

1) Knopf wijkt meer af *συνκ*. (LVI, 15), *ἐνκ* (XLV, 2. LIII, 1. LXII, 3).

XXV, 3 geef ik er de voorkeur aan, den naam Ἡλίου πόλιν als twee woorden te beschouwen in verband met τὴν λεγομένην vgl. Matth.. 27 : 33 en Joh. 19 : 17 Κρανίου τόπος.

XII, 2 συλλημψομένους is de μ voor ψ weggelaten, evenals vroeger in de groote uitgave. Dit zal wel een drukfout zijn [1]). Hetzelfde geldt LIX, 4 ἀντιλήμπτωρ.

Andere dingen zijn voor verschillende opvatting vatbaar. B.v. eene tweelettergrepige enclitica na een perispomenon verliest in de gewone tekstuitgaven het accent, maar sinds Lachmann vindt men ook in de uitgaven van het N. T. het accent behouden. Dezen gedragslijn volgt ook von Gebhardt hier, zoodat men bij hem vindt οὖν ἐστίν, ἡμῖν ἐστίν en dgl. [2]).

Verschillend kan men oordeelen over de weergeving van Hebreeuwsche eigennamen, waarbij ik de volgende aspiratie voorsta: IV, 1. 2. 6 Ἅβελ, IX, 3 Ἑνώχ, XLV, 7 Ἁνανίας, XII, 2 Ἱεριχώ, XVII, 1 Ἡλίαν, XLI, 2 Ἱερουσαλήμ [3]).

Evenmin is men het allerwege eens over de ι subscriptum in woorden als ὑπομιμνῄσκειν (VII, 1. LXII, 2), πανταχῇ (LXV, 2). εἰκῇ (XL, 2), ζῷον (IX, 4. XX, 4. 10. XXV, 3. XXXIII, 3) en σῴζω (II, 4. XXI, 8. XXXVII, 5. XXXVIII, 1. LVIII, 2).

Dat von Gebhardt afwijkende vormen behoudt, die in den tijd van Clemens meer voorkwamen als ἥκασιν [4]) (XII, 2) en εὐλογοῦσαν [5]) (XV, 3), is slechts goed te keuren. Echter rijst bij mij twijfel op bij het ongewone perfectum βεβλαστηκυῖα (XLIII, 5), waar de reduplicatie verwondering wekt.

---

1) Zoo ook I, 2 τῆς, X, 4 νῦν.

2) Dit heb ik voorbij gezien, toen ik in „De brief van Barnabas," bl. 31 Barn VI, 9 γῆ ἐστίν verbeterde in γῆ ἐστιν.

3) Vgl. „De brief van Barnabas", bl. 31.

4) Vgl. Blass, a. a. O. S. 53.

5) Vgl. Blass, a. a. O. S. 46.

Almelo, Aug. 1902. A. van Veldhuizen.

Denker of Profeet?

Zeki Bey, de redacteur van het panislamistisch blad Ma^{c}lumāt te Constantinopel, schreef voor eenigen tijd: „Het Oosten is het onuitblusschelijk haardvuur der geestelijke cultuur, die onder den invloed van het profetisch licht ontstond en zich ontwikkelde. Wijsheid en philosophie, wetenschap en beschaving betooverden den Arabischen geest en van de Arabische kweekplaats uit verbreidden ze zich met schitterenden glans over de Christelijke Staten van Europa. De zoo hoog staande volken van het Westen brachten philosophen en denkers voort, die in vergelijking met de Mohammedaansche theologen slechts dwergen en schoolknapen zijn". En verder: „In vele takken van wetenschap bereikten de Arabieren het toppunt der volmaaktheid, en Europa ontstal de vonk van zijn beschaving aan de wijzen van Arabië".

Wij zullen er niet licht toe komen de onbevangenheid en ruimte van blik van dezen Moslim te roemen, ook al toont hij, ten minste de namen te kennen van Descartes, Kant, Büchner, Darwin, Schopenhauer, Lamartine, Victor Hugo, Molière enz. Maar de vraag is of hij met bovenaangehaald hooghartig oordeel uit te spreken, wel iets anders doet dan Europa's verachting van de Mohammedaansche wetenschap met gelijke munt betalen.

Het is toch waar, dat langen tijd bij de Westersche volken de meening heerschte, en in vele, ook wetenschappelijke kringen, tegenwoordig nog heerscht, dat in de Mohamme-

daansche landen niet veel anders aan wetenschap te vinden is, dan wat theologische „Grübeleien", waaraan men den besten dienst bewijst met ze schouderophalend voorbij te gaan. Ook tegenwoordig zullen velen geneigd zijn het woord van Zeki Bey over te nemen, mits voor „het Oosten" worde gelezen „het Westen" en omgekeerd.

Dat is onbillijk. Ook de Arabieren hebben hunne denkers gehad, die mogen meetellen in de rij van „de groote denkers der eeuwen", niet alleen omdat zij het zijn geweest, door wier bemiddeling de peripatetische en Platonische wijsbegeerte tot ons is gekomen, maar ook om den inhoud van hun denken zelf. Zij hebben met verwonderlijke volharding en merkwaardige scherpzinnigheid gepoogd den chaos van theologische en wijsgeerige grondstoffen, gelijk die in den Koran liggen, te ordenen en te verwerken tot min of meer wijsgeerige stelsels, waarbij ook die vragen, welke alle eeuwen door de pointe van allen philosophischen arbeid vormden (determinisme en liberum arbitrium, godsbegrip, menschelijk kenvermogen, voortbestaan des ziel enz.) uitvoerig aan de orde kwamen.

En al heeft men al van te voren de overtuiging dat de theologische en wijsgeerige elementen in den Koran niet veel anders zijn dan een samenraapsel van Joodsche, Christelijke, Buddhistische en Parsistische leeringen, dat de oorspronkelijk-„Mohammedaansche" bestanddeelen zeer luttel zijn, dat bovendien bij de systematiseering dier ongelijksoortige stoffen al zeer spoedig uitheemsche begrippen het echt-Arabisch denken verdonkerden, zoodat men van de Arabische philosophie als van eene verbastering in den tweeden graad meent te moeten spreken — ook dàn nog blijven de groote denkers der Arabieren onze aandacht waardig.

Immers ook bij het meerendeel der Westersche philosophen bestaat de oorspronkelijkheid meer in nieuwe combinaties dan in oorspronkelijke ideeën.

Daarom is het te verklaren dat de „Algemeene Bibliotheek voor Wijsbegeerte" (uitgave van de firma Cohen Zonen te Amsterdam) in hare serie „de groote denkers der eeuwen"

als derde deel opnam een boek onder den dubbelen titel: „Mohammeds Koran en de Arabische philosophie" en „de groote denkers der Arabieren", door A. Th. C. Thompson.

Het lag aanvankelijk in mijne bedoeling dit werk min of meer uitvoerig te bespreken, maar bij nauwkeurige lezing bleek dat het zoodanige bespreking niet verdient. Het is een boek beneden kritiek. De oppervlakkige, onoordeelkundige wijze van behandeling springt in het oog op elk der 249 bladzijden van het boek. Dat valt temeer op, daar de schrijver ons in de voorrede wil doen gelooven dat hij persoonlijken omgang met de Arabieren heeft gehad en de Arabische taal machtig is, terwijl het boek overal de blijken draagt dat hij geen letter Arabisch verstaat, en alles uit de tweede hand moet ontvangen. Hij zegt n.l. (Voorrede blz. III): „Wat de eigennamen betreft, dezen hebben wij, ofschoon hunne uitspraak somtijds afwijkt van de Arabische schrijfwijze, algemeen geschreven, zooals wij ze meestal uit den mond der Arabieren hoorden, alhoewel zij in verschillende Arabische landstreken verschillend uitgesproken worden".

Letten wij nu, na dit gelezen te hebben, op de transscriptie der Arabische woorden, dan staan we verbaasd. De naam van den bekenden Traditionssammler Bochārī wordt weergegeven als Bokhari of Bouhari of Bochari of El-Bokhari of Al Bockhari of El Bockhari; Koreischiet staat naast Koreichiet; Nachla naast Nechlah; Abn Bekr naast Abn Beker; Noach naast Noë en Noe; Naoufal naast Naufil; Tabari naast Toubari; Wackidi naast Wakhidi en Wackhidi; Ibn Ishac naast Ibn Ishak; Sad naast Saad; Al Maimun naast Al Mamoun; Mouallakat naast Moallakat; de beroemde biograaf van Mohammed heet Ibn Hisam of Ibn Hisham of Ibn Hischam; de exegeet Beidhāwī nu eens Baidawai, dan weer Baidawi, elders Baidaiwai; de namen der heuvels Safa en Merwa schrijft hij eerst Sapha en Merwa, later Safa en Maroua; soms staat er Motakalim, soms ook Motakkalim enz. enz. Ook daar waar van één woord geen tweevoudige transscriptie voorkomt, is ze toch vaak onjuist, ook al geeft men toe dat op dit gebied een vaste regel ontbreekt. Zoo

heet de eerste Moëdzin Bellal i. p. v. Bilāl, en wordt gesproken van Mohajers i. p. v. Mohādjirun,' van Beni Korittah i. p. v. Beni Koraitza, van al-miaradzj i. p. v. al-mirādj, en wie zou in de woorden: „kitab eldzjoha van Bouhari" op het eerste gezicht het „kitāb-ul-djihād van Bochārī herkennen!

Op drukfouten — die overigens in grooten getale voorkomen — kunnen de genoemde wanordelijkheden niet berusten, want bijna alle aangevoerde schrijfwijzen komen meer dan eens voor in de opgegeven vormen van transscriptie. Vaak schijnt men enkel aan slordigheid te moeten denken, b.v. met het oog op de vijfderlei schrijfwijze voor Moslim: Musulman, Muselman, Muzulman, Muzelman en Musselman, of Jezus naast Jesus, Khalifaat naast Khalifat, Khalief naast Khalif en Kalif enz. Maar ook slordigheid (al is het boek slordig geschreven) is niet de reden der verwarde transscriptie. Ziehier de reden:

Het blijkt dat de schrijver bij zijne aanhalingen uit den Koran en andere Arabische boeken nergens het origineel voor zich had, maar vertalingen, en nu schreef hij maar klakkeloos den toevallig voor hem liggenden schrijver na. En daar elke Orientalist weer een ander systeem van transscriptie volgt, raakte de transscriptie in dit boek geheel in de war, zonder dat de schrijver het schijnt te merken.

Een merkwaardig staaltje van de waarheid dezer bewering vinden we bl. 102, waar het eerste verschijnen van Gabriël aan Mohammed wordt beschreven en de woorden van den engel aldus worden weergegeven: „ia Mohammed entou rasoul Allahi oua ana Djibourel", O Mohammed, gij zijt de gezant van Allah en ik ben Gabriël. De schrijver moet dat verhaal *met het citaat* aan een Fransch boek hebben ontleend, immers zóó alleen is het te verklaren dat hij het woord „gij" niet door *an*tu maar door *en*tou weergeeft, daar 't fransche *en* klinkt als *an*.

Doordat hij altijd op vertalingen moet afgaan, begaat hij natuurlijk veel fouten, zonder dat zelf te kunnen zien. B.v. als hij wil aantoonen dat Mohammed aan de vroegere profeten wondermacht toeschreef, dienen als bewijsplaatsen zulke

verzen, waar wel in sommige Koran*vertalingen*, maar niet in den Koran zelf van wonderen sprake is.

Frappant is ook een zin op bl. 155 waar hij op grond van Sura 70 zegt, dat „de bergen in beweging zullen geraken" na den jongsten dag. En wat staat nu in Sura 70? Dit: „Op zekeren dag zal de hemel worden als gesmolten en de bergen als veelkleurige wol (al-'ihn)." Hoe kan de schrijver nu daaruit distilleeren dat de bergen „in beweging raken"? Het antwoord is gemakkelijk: In de Koran-vertaling van Sale staat achter „veelkleurige wol": „scattered abraod by the wind" Deze of een dergelijke vertaling lag hem dus voor.

Wat hebben wij dus van dien beweerden persoonlijken omgang van den schrijver met de Arabieren te denken? Heeft de schrijver bij zijn copieeren van anderer boeken ook dezen zin bij vergissing mee opgenomen, zonder te bedenken dat hij hier staat als een vlag op een .... modderschuit?

Ook zijne Korancitaten (het boek bevat ruim honderd bladzijden Korancitaten) zijn merkwaardig. Om iets te bewijzen neemt hij maar een stuk van eenige tientallen van verzen, welke gansch niet bij elkaar hooren en bij geheel verschillende gelegenheden zijn geopenbaard, b.v. als bewijsplaats voor den hadj dient Sura 22 : 17—29, terwijl toch vs. 17—24 met vs. 25—29 niets hebben uit te staan, evenmin als met den hadj.

Ik zal uit de veelheid der dwaasheden die ons hier worden opgedischt, nog slechts een paar grepen doen. Zoo lezen we (bl. 25) van de Arabieren vóór Mohammed dat zij de Thora over het algemeen en voornamelijk ten opzichte der Abrahamitische tijden evengoed aannamen als de Israelieten!

Bl. 7 verdeelt hij de bevolking van Arabië in „Bedouienen of Saracenen in Nedjed, de Ismaelieten (in) Hedzjaz, en de Sabeers (in) gelukkig Arabië"!

Bl. 6 wordt Jemen vertaald: „Tuin van het gelukkig Arabië". Vermakelijk is eene uitlating op bl. 28: „zooals de geschiedenis van Mohammed en van de vestiging van zijn Islam en zijn rijk haar geschiedschrijvers had, zoo had de

Sunna haar traditionisten, die in zekere opzichten van grooter gewicht zijn, dan de nagelaten werken der historiographen, daar de Sunna regeling en orde brengt in de verspreide en dikwijls onsamenhangende feiten, welke door de eersten opgeteekend werden". Wie had ooit kunnen denken dat de Sunna regeling en orde brengt in de feiten door de historiographen opgeteekend! Goldziher moest het eens hooren!

Een merkwaardige ontdekking van den schrijver is dat de wettige instelling van den heiligen oorlog te vinden is in Sura 47, geopenbaard in het 1e jaar der hidjra.

Van de Sonna wil hij als echt beschouwd hebben dat, wat door de „Begeleiders'' van den Profeet werd *opgeteekend*. (bl. 31).

Verder de verzekering dat Moh. „een gezwel dat hij ter grootte van een kleine vuist tusschen de twee schouderbladen droeg, als een materieel bewijs van zijn profetisch karakter wilde laten doorgaan". Hij doet dan alsof dat zoo in Bouhari (lees Bochārī) staat, wat niet waar is.

Ten slotte nog één staaltje. We vinden 't op bl. 171, waar de beschuldiging dat Mohammed zich bij de samenstelling van den Koran van anderer hulp bediende, wordt besproken. Tot deze „anderen" zou dan behooren „vooral de Persische rabbijn Abdallah ben Salman, een van Mohammeds vrienden, die het innigst aan hem gehecht was." Nu is het bekend dat Dr. Prideaux de fout beging dezen Salman (die pas te Medina met Mohammed in aanraking kwam) te verwarren met den Jood Abdallah ibn Salām, die volgens sommigen, zeer intiem met Mohammed omging te Mekka. Reeds Gagnier heeft die fout bij Prideaux aangewezen, maar de heer Thompson, die hier zeker een verouderde bron raadpleegde, schrijft nog steeds de reeds lang gecorrigeerde fout van Dr. Prideaux na.

Zoo zou ik kunnen voortgaan uit dit wonderlijke boek dwaasheden op te noemen bij menigte, maar waartoe zou het dienen? Vermeld moge alleen nog worden, dat, ook al wemelde het boek niet van onjuistheden, ja al was al het daarin meegedeelde geheel naar waarheid, het toch geenszins voldoen zou aan billijke eischen. Immers het eigenlijke onder-

werp — de Arabische philosophie — blijft zoo goed als onbesproken. Eerst allerlei verwarde en veelzins onjuiste berichten over Mohammeds persoon, enkele losse opmerkingen over de Arabische litteratuur, vervolgens enkele bladzijden gissingen over het ontstaan en de geschiedenis van de „duizend en één nacht", en dan, als bijna aan het slot van het boek de Arabische denkers ter sprake zullen komen, worden we in eens verplaatst in den na-Aristotelischen tijd. De echt-Arabische philosophie, die der Motakallims (scholastici) wordt even aangeroerd, waarbij dan nog de onbegrijpelijk domme fout wordt begaan, dat hij deze Motakallims *als secte* tegenover de Motazelieten stelt. Alsof niet juist de Motazelieten de eerste Motakallims zijn geweest!

Te oordeelen naar wat deze schrijver geeft, bestaat er geen Arabische wijsbegeerte, want wat hij als zoodanig wil laten doorgaan, is niet anders dan een eclectisch stelsel van peripatetische, Platonische en Indische ideeën in een Arabisch kleed gestoken.

Van welken kant men het ook beschouwe, dit boek is en blijft een wonderlijk samenstel van onbekookte gedachten op onhandige wijze vereenigd. Zelfs het indrukwekkende feit dat hij alle bijbelteksten in het Latijn aanhaalt, kan ons niet aan 's mans geleerdheid doen gelooven.

't Is te hopen dat de firma Cohen Zonen voortaan dergelijke gekheden, die waarlijk geen blijk geven van hooge opvatting van hare taak, niet meer uitgeeft.

Eéne zinsnede van het boek vermeld ik nog, omdat ze zoo treffend juist is. 't Is de laatste: „Als slot van onzen arbeid meenen wij, hieraan toe te mogen voegen, dat wil men de beteekenis der Arabische wijsbegeerte naar waarde leeren schatten, hieraan noodzakelijkerwijze eene grondige uitgebreide studie van het Islamisme moet gepaard gaan." Inderdaad, zoo is het.

Toen ik noch dankbaar, noch voldaan het boek sloot, viel mijn oog op den titel „De groote denkers der eeuwen", en „Mohammeds Koran en de Arabische philosophie", en 't scheen mij toe dat er ten minste ééne fout aan 't boek

kleeft, die niet op rekening van des schrijvers onkunde is te stellen. Ik bedoel het mislukken van de poging om Mohammed eene plaats te geven onder de groote *denkers* der eeuwen. Ook eene meer bekwame pen dan die van den heer Thompson, zou dat niet zijn gelukt, aangezien Mohammed geen denker is geweest. Laat mij dit nader mogen aantoonen.

Zoolang verba usu valent zullen we bij het woord „denker" ons hebben voor te stellen een die *denkt*, en wel min of meer systematisch denkt, die het vermogen bezit den gang en de resultaten van zijn denken stelselmatig te ontvouwen of voor te dragen. Een denker opereert met begrippen. Hij moet bezitten het vermogen tot logische abstraheering der feiten of verschijnselen der phenomenale wereld om naar *species* en *genus* hun aard en waarde te kunnen bepalen. Sympathie of antipathie van zijn kant spreken bij het opmaken zijner conclusie te minder mee naarmate zijne werkzaamheid meer zuiver *denken* is. En, moge met name op het veld der normatieve wetenschap de zgn. Voraussetzunglosigkeit niet mogelijk en niet noodig, ja zelfs niet eenmaal wenschelijk zijn, de bewuste begeerte om op een bepaald punt uit te komen, kan het zuivere denken slechts in den weg staan. Het eigen begeeren en willen kan wel object van denken zijn (zelfreflexie) maar vormt of mag niet vormen een actief element in het denken zelf, daar het (begeeren en willen n.l.) als resultante van het discursieve denken en het collectieve gevoelen boven deze beide staat, immers als uiting der geesteswerkzaamheid van den *geheelen* mensch te beschouwen is. Het denken is de werkzaamheid van het verstand. In het denken is niets mystieks, niets „hartelijks." Veel martelaren heeft het denken dan ook niet aan te wijzen. Warm wordt men voor een begrip eerst dan, als het in den stroom van het geheele geestesleven opgenomen en daarmee gedrenkt, tot (niet meer zuiver verstandelijke) *idee* is vervormd.

Wij zouden Mohammed derhalve dan alleen „denker" mogen noemen, wanneer zijn optreden een gevolg was van zijn nadenken over het wezen en werken Gods, waarbij dit nadenken was uitgeloopen op een theologisch-wijsgeerig stelsel,

dat in zijne uitwerking met de heidensch-Arabische praktijken bleek in strijd te zijn [1]).

En niets is minder waar dan dat. Mohammed heeft niets nagelaten dat op een stelsel gelijkt. Geen beter en zuiverder bron voor de kennis van Mohammeds persoon en werk dan de Koran. En dat is een boek zonder orde of regelmaat. Geen enkele wijsgeerige gedachte wordt er eenigszins breedvoerig uitgewerkt en volgehouden, in gevonden. Geen logische gedachtengang, gelijk we dien b.v. bij Paulus aantreffen. Geen begripsontleding of verklaring of iets van dien aard. Wild, onsamenhangend, abrupt, liggen de gedachten er door elkander. Vooral in de oudste Sura's (die hier juist den doorslag geven) valt dat op, zóó dat de niet der zake kundige, den Koran lezende, ook al volgt hij zooveel dat doenlijk is de chronologische volgorde der „openbaringen", met een onbevredigd gevoel het „goddelijke" boek ter zijde legt. Zijn denkend verstand ontvangt er geen voedsel.

Om niet eens te spreken van een geregelden gedachtengang, kunnen het nauwelijks los naast elkaar staande „begrippen" heeten, die men voor zich heeft. 't Zijn veel meer ontboezemingen, màar met duidelijk in het oog vallenden, vrij scherp belichten achtergrond.

Dit geldt met name van het oudste deel van den Koran.

Het is onmogelijk de oorspronkelijke kracht der oudste Suras in de vertaling weer te geven. Het eigenaardige dezer aphorismen ligt voor een niet gering deel in de onstuimig over elkander heenvallende klankgolvingen, en evenveel, zoo niet nog meer dan de inhoud, toont de, bij 't overluid lezen der Arabische klanken aan den dag tredende vorm dezer „openbaringen", hoe weinig heerschend het denk-element hier is.

Sura 96 (de eerste die geopenbaard werd): Predik [2]), in

1) Ik spreek opzettelijk van het nadenken over *het wezen en werken Gods*, omdat het toch wel vaststaat dat uitgangspunt en kracht van Mohammeds geheele werkzaamheid lag in het lā illāha illa-l-lāho (daar is geen god dan God).

2) Men bedenke dat in den Koran bijna doorloopend God de sprekende persoon is.

den naam van uw Heer, die heeft geschapen; die heeft geschapen den mensch van gestold bloed. Predik, immers Hij is de weldadigste, Hij leerde het gebruik der pen, Hij leert den mensch wat hij niet weet. Zekerlijk. Waarlijk tot Hem is de terugkeer. Wat denkt gij van hem, die den biddenden dienaar stoort? Wat denkt gij, wanneer hij de Leiding volgt, of vroomheid beveelt? Wat denkt gij, wanneer hij van bedrog beschuldigt, en zich afwendt? Weet hij niet dat Allah ziet? Zekerlijk. Waarlijk als hij niet aflaat, zullen wij hem slepen aan zijn hoofdhaar: zijn leugenachtig, goddeloos hoofdhaar. Dat hij dan roepe tot zijne makkers, wij zullen ook roepen tot de wachters der hel. Zekerlijk. Gehoorzaamt hem niet, maar aanbidt (God) en nadert (Hem). Sura 104: Wee elken achterklapper en lasteraar! die rijkdommen ophoopt en ze bereidt. Hij denkt dat de rijkdommen hem onsterfelijk zullen maken. In geenen deele. Hij zal zekerlijk worden geworpen in Al-Hotāma. Wat leert u verstaan wat Al-Hotāma is? Het ontstoken vuur van God, dat oplaaien zal boven de harten. Waarlijk het is een hoog gewelf boven hen, op hooge zuilen.

Sura 91: Bij de zon en haar opkomenden glans; bij de maan wanneer ze haar volgt; bij den dag die zijn lichtglans toont; bij de nacht, die hem met duisternis bedekt; bij den hemel en die hem formeerde; bij de aarde en die haar uitbreidde; bij de ziel en die haar volmaakte en haar inspireerde met boosheid en vroomheid; gelukkig hij die ze heeft gereinigd, ellendig hij die ze bedierf.

Zoo gaat het voort: in een soort orakeltaal worden allerlei waarheden meer aangeduid als uiteengezet, meer ondersteld als bewezen. In dienzelfden vorm komen stuksgewijze allerlei waarheden ter sprake: de eenheid Gods, de predestinatie, de noodzakelijkheid om gebeden te doen, aalmoezen te geven, oprecht te zijn, de hel en het paradijs enz. doch niet betoogend, verklarend, maar als postulaten, als van zelfsheden, waarmee men rekening heeft te houden.

In de latere Mekkaansche periode wordt dat iets anders: Het onstuimige geweld vermindert, en het didactisch element treedt wat meer voorop. Als voorbeeld moge dienen Sura 22:

De openbaring van dit boek is ongetwijfeld van den Heer van alle schepselen. Durven ze beweren: hij heeft hem verzonnen? Neen 't is de waarheid uws Heeren, opdat gij een volk zoudt prediken, tot hetwelk vóór u nog geen prediker gekomen is, misschien zullen zij zich laten gezeggen. God heeft geschapen den hemel en de aarde, en wat daartusschen is, in zes dagen, daarna beklom Hij den troon. Gij hebt geen beschermer of middelaar buiten Hem. Zult gij dan niet nadenken? Hij bestuurt alle dingen in den hemel en op aarde; hiernamaals zult gij tot Hem terugkeeren, op dien dag welks lengte zal zijn duizend jaren, gelijk gij die berekent. Hij is het die weet wat zijn zal en wat is, de Almachtigc, de Erbarmer. Die alles wat Hij schiep, uitnemend maakte, en eerst den mensch schiep uit leem, en daarna zijn nageslacht formeerde uit onrein water, en hem daarna eene gestalte gaf, en van zijnen geest in hem blies; die u het gehoor gaf en het gezicht, ook het hart. Hoe weinig dankbaar zijt gij dan....

In deze periode is Mohammed niet meer zoo apodictisch als in den beginne; een enkele maal laat hij zich zelfs met bewijzen in voor de waarheid zijner beweringen. Het kosmologisch en het physico-theologisch bewijs dienen naast het argumentum ex absurdo, als bewijzen voor het bestaan en de eenheid Gods. De lichamelijke opstanding maakt hij aannemelijk door te wijzen op de telkens herlevende natuur. Maar ook hier blijven het steeds korte verklaringen, vage aanduidingen, vaak uitvluchten om te ontkomen aan de moeielijkheden van een lastig twistgesprek. Ook hier geen lange betoogen of uiteenzettingen van een of ander theologisch of kosmologisch begrip. De langere „aus einem Guss" gesproken gedeelten, bevatten bijna altijd geschiedenissen der ouden, verhalen uit het Oude en Nieuwe Testament ter toelichting of illustratie eener op zich zelf staande gedachte. Eene korte inhoudsopgave eener Sura (behoudens natuurlijk bij de historische gedeelten) is nergens mogelijk: het beste bewijs hoezeer elk schema ontbreekt.

Wil men de koranische theologie, kosmologie, hamartio-

logie enz. leeren kennen, men heeft dan voor elk dier onderdeelen al de Suras der Mekkaansche periode noodig, om de membra disjecta, die daar vaak in den meest tegenstrijdigen vorm liggen, te ordenen en te systematiseeren. Wat het *formeele* betreft, zou men de Mekkaansche Suras kunnen vergelijken met de bergrede, zooals die door Mattheus wordt medegedeeld. Even weinig dogmatisch betoogen en toch een sterk belichten dogmatischen achtergrond.

De Moslimsche geschiedschrijvers melden dat Mohammed bij zijn dood eene ongeordende massa openbaringen naliet, geschreven op perkament, stukken leer, steenen, palmbladen, schouderbladen van schapen en „in menschenharten." Even mozaiek-achtig als dat schrijfmateriaal zijn ook de in den koran vervatte gedachten.

Dat doordenken over eenig begrip Mohammeds kracht niet was, blijkt ook als we ieder der door hem verkondigde hoofdgedachten van nabij beschouwen. Zoowel diepte van inzicht als klaarheid van begrip ontbreekt. Zelfs bij het middelpunt van Mohammeds denken, het monotheistisch godsbegrip merken we dat gebrek aan diepte op. De eenheid Gods bestaat daarin dat Hij geen „gezellen" (shorakā) heeft. 't Is de numerieke eenheid. Zijn godsbegrip breidt zich uit in extensieven, niet in intensieven zin. De eenheid Gods wordt geweldig kras geleerd, en wat hij bijeen brengen kan om dat begrip aan te dringen en in alle richtingen toe te passen, moet dienst doen, maar met dat al komt hij toch niet verder dan tot uiterlijkheden. Zijn God is de alomvattende, niet de aldoordringende. Ook was het zijne verstandelijke kortzichtigheid die hem belette in te zien dat de ka'ba-vereering evenmin met *zijn* monotheïsme te rijmen was als de zoo gehate Jezus- en Maria-vergoding der Christenen en de Ezra-vergoding der Joden.

Hoe weinig hij ook bedoelde, klare gedachten in den vorm van afgeronde begrippen te geven treedt duidelijk aan den dag bij de predestinatieleer. Het absoluut determinisme wordt in den Koran even kras en ondubbelzinnig uitgesproken, als er de vrijheid des menschen wordt verondersteld.

En deze twee, voor ons *denken* zoo moeielijk samenstemmende gedachten, liggen er zóó argeloos naast elkander zonder eenig bewustzijn zelfs van het daaronder schuilend probleem, dat ook de minste poging tot oplossing niet wordt gedaan.

Had Mohammed deze uitspraken als denk-producten willen geven, hij had de innerlijke tegenspraak gevoeld en naar een Ausgleich gezocht. Binnenkort hoop ik in dit tijdschrift dat belangrijke punt nader in het licht te stellen. De logische bezwaren, die het leerstuk van den heiligen krijg drukken, heb ik in mijn „de heilige oorlog" blootgelegd. Ook andere dogmen, als de anthropologie, eschatologie enz., laten aan klaarheid van voorstelling en uitdrukking veelszins te wenschen over.

Zoo zou er meer te noemen zijn, maar het zij voldoende te hebben aaagetoond de groote naieviteit en den weinigen samenhang der koranische begrippen, wat te meer in het oog valt, daar de Koran zoo bij uitstek rationalistisch is, dus wil *begrepen* worden.

Ook de geschiedenis toont niet onduidelijk dat Mohammeds kracht niet lag op het gebied van het denken. Zijne heidensche stadgenooten schelden hem voor madjnun (bezetene) — waar hij zich aanvankelijk ook zelf voor hield — Kāhin (een die orakeltaal spreekt) Shā'ir (dichter), en hoewel hij deze namen verre van zich werpt, is hij er even ver van daan zijne uitspraken voor te stellen als product van zijn denkend verstand. Integendeel: alles wat hij zeide, was eene „nederzending van den Heer der schepselen" (Sur. 69 : 48).

Als hij te Medina — toen zijne theologische denkbeelden al waren voltooid — in discussie moet treden met zijne tegenstanders, de Joden, is hij niet in staat hunne syllogismen te ontwarren, maar moet zich met uitvluchten of verwensching der Joden zoeken te redden.

Ook zijn hier merkwaardig de verhalen omtrent de wijze waarop de denkbeelden in zijn brein rijpten en tot uiting kwamen. 't Is alles „gelegentlich". Vooral in de laatste decennie zijns levens, waar we hem van stap tot stap kun-

nen volgen, en waar het bovendien meer losse voorschriften betreft, is dat het duidelijkst. Men denke b.v. aan de wijze, waarop Sur. 4 : 97 geopenbaard werd, waar aan alle geloovigen de heilige oorlog wordt bevolen. De blinde Ibn Omm Maktom, dat hoorende, riep uit: Maar wat dan, daar ik blind ben? Terstond viel Mohammed in eene verrukking van zinnen en God openbaarde het toevoegsel: „behalve zij die met lichaamskwalen zijn behept."

Nu zijn voor de Mekkaansche periode meestal niet dergelijke duidelijke aanleidingen voor een of andere „openbaring" aan te wijzen, ja we mogen wel aannemen, dat voor de meer leerstellige gedeelten de aanleiding niet altijd in zulk eene duidelijk te omschrijven voorval lag, maar ook dáár hangt de inhoud der openbaringen af van Mohammeds oogenblikkelijke stemming of gemoedstoestand. Zijne pessimistische wereldbeschouwing treedt aan het licht als een deel zijner volgelingen naar Abyssinië of hij zelf naar Taïf vluchten moet; zijne leer van Gods straffen vanwege de zonde wordt belangrijk gewijzigd als het door hem bedreigde gericht uitblijft, enz. Boven merkte ik op dat het resultaat van het denken niet moet afhankelijk zijn van de begeerte om op een bepaald punt uit te komen. Dat nu is bij Mohammed in zeer sterke mate het geval. Hij ontvangt zijne gedachten (als openbaringen) wanneer en in den vorm waarin hij die juist noodig heeft en begeert. Hij komt met zijn „denken" steeds uit op het punt waar hij zijn wil. Maar juist dáárom kan hij geen denker heeten en de Koran geen product van een denkproces. Men lette eens op zijne eigenaardige houding tegenover de „Schriftbezitters" (Joden en Christenen). Zoolang hij met hen bevriend is, en in hen bondgenooten ziet, schijnt het alsof hij een „ieder in zijn eigen geloof wil laten zalig worden": „Waarlijk zij die gelooven en zij die Joden zijn en Christenen en Sabeërs, wie gelooft in God en den jongsten dag en doet wat recht is, zullen hun loon hebben bij hunnen Heer," Sur. 2 : 59. Maar als het weldra blijkt hoezeer hij zich in de Joden vergiste, dan heet het dat ze de slechtste der menschen zijn.

En zóó weinig voelt Mohammed zelf welke grieven uit logisch oogpunt tegen zijne openbaringen kunnen worden ingebracht als één geheel, dat hij van den Koran durft zeggen (Sur. 4 : 81) „Was hij niet van God, dan zou men daarin vele tegenstrijdigheden vinden."

Nu zijn die „tegenstrijdigheden", wèl beschouwd, in hoofdzaak niet anders dan groei, ontwikkeling. Leerzaam is hier een verhaal van den biograaf van Mohammed: Ibn Hishām, die verhaalt dat vóór de geboorte van den profeet een viertal ernstig gezinde mannen zich van hunne stadgenooten afzonderden, terwijl de een tot den ander zeide: „Bij God, gij weet dat uw volk niet op den rechten weg is. Ze zijn van de religie uws vaders Abraham afgeweken. Wat is dat voor een steen, dien we moeten omloopen. Hij hoort niet, hij ziet niet, hij kan noch vóór- noch nadeel doen. O menschen zoekt een ander geloof! Want, bij God, Gij zijt op een dwaalweg." Van één dezer vier mannen, zeide Ibn Amr, wordt verhaald, dat hij met den rug tegen de ka'ba placht te leunen, uitroepende: „O God! wist ik slechts op welke wijze Gij het beste gediend wordt, dan zou ik u zoo dienen. Maar ik weet het niet!"

Uit zulken kring van mannen — want deze vier vertegenwoordigen veel grooter kring — kwam Mohammed voort. Ook hij ging een ander geloof *zoeken*, en vond al zoekende. Hij begon niet met anderen op te leggen een door hem te voren gereedgemaakt religieus of wijsgeerig schema van denkbeelden. In den strijd des levens is dat wonderlijk samenstel van gedachten, dat in den Koran voor ons ligt, uit zijn hart te voorschijn gekomen, en door zijn kortzichtig verstand heen, naar buiten getreden.

Neen waarlijk, op het gebied van het denken ligt niet Mohammeds kracht, en elke poging om hem onder de groote denkers te rangschikken, moet mislukken.

Maar waar lag dan wèl zijne kracht? Want dat hij een krachtige geest was zal wel niemand ontkennen. Hij zelf noemt zich „profeet". Is hij dat? Er zijn er, ook onder de niet-Moslims, die het zeggen. Thompson — om hier nog een

oogenblik naar zijne ondoordachte meening te hooren — beschouwt hem als iemand, die op een goeden dag besloot, zich door het stichten van een nieuwen godsdienst omhoog te werken en carrière te maken.

Als geschiedenis en Koran hem waarlijk als profeet doen kennen, dan mag dogmatische vooringenomenheid ons niet beletten hem die waardigheid toe te kennen.

Ook bij het beantwoorden dezer vraag geldt het: verba valent usu. Spreken wij van profeten, we denken dan aanstonds aan die uitstekende geloofshelden des O. V., die in de dagen van Israëls grootheid en verval in den naam des Heeren waarschuwden tegen overmoedige zelfverheffing, en vermaanden tegen moedeloosheid als het tegen liep, en vertroostten door te wijzen op de aanstaande verlossing. Ze worden — ik weet niet meer door wie — het geweten des volks genoemd. En Petrus getuigt: De profetie is voortijds niet voortgebracht door den wil eens menschen, maar de heilige menschen Gods, van den Heiligen Geest gedreven zijnde, hebben ze gesproken.

Nu is niet te ontkennen dat veel uiterlijke omstandigheden bij Mohammed beantwoorden aan die van Israëls profeten. Zijne afzondering en eenzaamheid op den berg Hīra kan doen denken aan Elia op den Horeb; zijn weerstrevig antwoord aan Gabriël, die hem tot het profetenambt riep, gelijkt niet weinig op het schuchter-aarzelend woord van Jeremia: „Ach Heere, Heere! zie ik kan niet spreken, want ik ben jong." Verhaalt ons Jesaia hoe de engel zijne lippen aanraakte met een gloeiende kool en sprak: „Zie deze heeft uwe lippen aangeroerd; alzoo is uwe misdaad geweken en uwe zonde is verzoend." Mohammed weet te vertellen dat engelen zijne borst openden, zijn hart wiesschen en tot hem zeiden: „Hebben wij niet uwe borst geopend, en den last (= de schuld) van u genomen, welke uwen rug drukte?" Verkoos Mozes liever met het volk van God kwalijk gehandeld te worden, dan voor een tijd de genieting der zonde te hebben, Mohammed antwoordde op de dreigementen en beloften, daartoe strekkende, dat hij zwijgen zou, met het

fiere woord: „Bij God, als men de zon gaf in mijne rechter- en de maan in mijne linkerhand, en van mij eischte dat ik mijne zaak zou opgeven .... zoo zou ik ze toch niet opgeven." Ook wat den inhoud zijner prediking betreft, moet wel menigmaal zijn woord den heidenschen Mekkanen in de ooren hebben geklonken als den Israëlieten de strafpredikatie van Jeremia: vertrouwt niet op leugenachtige woorden die een schijn hebben; ziet, mijn toorn en mijne grimmigheid zal uitgestort worden over deze plaats, over de menschen en over de beesten, en over het geboomte des velds en over de vrucht des aardrijks; en zal branden en niet uitgebluscht worden. (Jer. 7). In scherpte van uitdrukking, in kracht van overtuiging doet hij voor de profeten des O. V. niet onder.

Hiermede schijnt zijne plaats in de rij der profeten verzekerd. Dit is slechts voor de helft waar wanneer men met O. Pautz (Muhammeds Lehre von der Offenbarung S. 4) het woord „profeet" aldus meent te moeten omschrijven: „Ein Prophet in Israel ist ein Mann, der als unmittelbares Organ Gottes sich im Denken, Reden und Handeln mit Gott vollkommen eins weiss, und, von diesem Bewusstsein Getrieben, für die Gegenwart die Verkündiging des göttlichen Willens, für die Zukunft die Enthüllung der göttlichen Gerichtsratschlüsse zur Warnung und zum Trost als seine einzige Lebensaufgabe ansieht." Ongetwijfeld was Mohammed van de waarheid zijner zending overtuigd. Er is geen reden om aan te nemen dat hij als opzettelijk bedrieger onder den dekmantel van vroomheid eigen eer en voordeel zocht. Noch eer noch menschengunst was zijn bedoelen. Het meermalen genoemde bewijs voor de oprechtheid zijner bedoelingen — de bekeering van Abu Bekr, den rechtvaardige (as-siddīk) moet werkelijk als zoodanig gelden. Dat hij juist in zijne naaste omgeving, waar men met zijne bedoelingen het beste bekend kon zijn, zijne eerste volgelingen vond, zegt niet weinig. Ook het feit, dat hij, na zoo lang — volgens de berichten drie jaar — gezwegen te hebben uit vrees voor haat en bespotting, toch met zijne openbaringen voor den dag kwam, wijst er op dat de door hem erkende waarheid hem te machtig werd, dat

hij den drang des harten niet langer *kon* weerstand bieden. Teekenend is ook de angst, waarmee hij na de eerste verschijning van Gabriël, tot zijne vrouw kwam, meenende door een boozen geest (djinn) te zijn bezeten, van welke vrees de geruststellende woorden van zijn vriend Waraka Ibn Naufal hem ternauwernood konden verlossen. En het geduld waarmee hij verdroeg de smadelijkste behandeling, jaren lang, dreigend gevaar, groot gebrek, giftige bespotting, zonder eenig uitzicht dat het ooit anders worden zou, is niet gering te achten.

Zijn onvernietigbaar, gloeiend enthousiasme hield hem steeds op de been.

Maar ondanks dit alles zou ik hem niet graag zonder meer „profeet" noemen, hoewel ook deze „heilige mannen Gods" *enthousiasten* waren in den eigenlijken zin van het woord. Want de overtuiging te hebben van iets te zijn, of dat iets werkelijk te wezen is nog niet hetzelfde; in casu: orgaan Gods te *zijn* of zich orgaan Gods te *wanen* is niet gelijk. Laat mij, om mijne bedoeling duidelijk te maken eene misschien wel niet wijsgeerig-juiste maar m. i. niettemin duidelijke onderscheiding mogen maken in metaphysisch en psychologisch enthousiasme. Het eerste is de toestand van hem die door God wordt gebruikt als orgaan om zijn woord of wil den volke bekend te maken, of zooals Petrus het uitdrukt: „heilige mannen Gods door den heiligen Geest gedreven zijnde." Deze wijze van openbaring postuleert niet enkel loutere bedoelingen bij het overbrengende medium, maar ook — krachtens den goddelijken oorsprong — heilige verhevenheid der aldus geopenbaarde gedachten. Niet alsof deze openbaringen, zonder iets menschelijks aan zich te hebben, rechtstreeks van den hemel kwamen vallen — men denke slechts aan de schoone harmonie tusschen ellende en beloofde verlossing bij de zgn. Messiaansche profetieën — maar toch zijn ze niet door laag-menschelijke bedoelingen ontsierd, laat staan beheerscht. Het is toch geen gering bewijs voor het hooge gehalte der Oud-Testamentische profetieën, dat ze in de Christelijke gemeente, tot wie „God

heeft gesproken door den Zoon" nog als uitdrukking der hoog-heerlijke godsgedachten kunnen gelden. Zeker, ook deze openbaringen zijn wel door het prisma der profetische ziel gevallen, maar zijn niettemin in oorsprong woorden Gods. En als dat woord Gods den profeet vervuld, dan is hij letterlijk „enthousiast" (ἐν θεῷ ἐστιν).

Daarom noemde ik dat metaphysisch enthousiasme. Het enthousiasme van Mohammed zou ik psychologisch enthousiasme willen noemen, om daardoor aan te duiden eenerzijds dat voor zijn bewustzijn dienzelfden toestand als bij de profeten werkelijk aanwezig was, anderzijds dat dit enthousiasme zijn oorsprong vindt in de ziel van Mohammed zelf. M. a. w. de profeten des O. V. hielden zich voor organen Gods en waren het ook, Mohammed hield zich voor orgaan Gods maar was het niet. Daarmee is de m. i. niet te ontkennen *oprechtheid* van Mohammed gehandhaafd, en tevens verklaard, hoe hij zulke . . . leelijke dingen onder den mantel der openbaring bedekken kon. Juist het gehalte zijner openbaringen is oorzaak dat ik hem niet tegelijk met de profeten des O. V. den naam „profeet" kan geven.

Veel wordt er tegen Mohammeds oprechtheid, tegen zijn eerlijk gemeend enthousiasme ingebracht, vooral dit dat hij onder den schijn van inspiratie aan zijne eigen lage lusten en begeerten eene goddelijke sanctie zocht te geven. En vooral wanneer wij zijne harem-geschiedenissen nagaan, schijnt dat oordeel niet te kras. Ik wil een paar dingen noemen:

Mohammed had een zekeren Zaid als adoptief-zoon aangenomen en hem Zainab tot vrouw gegeven. Nu werd Mohammed later, volgens het verhaal, tijdens afwezigheid van Zaid zoo door de schoonheid van Zainab, die hij en demi négligé aantrof, aangegrepen, dat hij ze voor zich tot vrouw begeerde. Maar een huwelijk met Zainab was ongeoorloofd daar de adoptief-zonen golden voor echte zonen. Doch Mohammed was er de man niet naar om zich in zijne plannen door wat ook, te laten dwarsboomen. Hij gaf vrij duidelijk te verstaan dat hij dit huwelijk wenschte, en Zaid,

die zijn weldoener hoogelijk vereerde, kon niet wèl anders doen dan Zainab den scheidbrief te geven ten behoeve van Mohammed. Daarmee was echter het beletsel voor Mohammeds huwelijk met Zainab niet uit den weg. Maar weldra ontvangt Mohammed eene openbaring, inhoudende dat adoptief-zonen niet als echte zonen zijn te beschouwen. En het huwelijk kon doorgaan.

Eene dergelijke occasioneele openbaring werd door het volgende feit uitgelokt: Volgens den Koran is het den Moslim geoorloofd hoogstens vier vrouwen te hebben. Maar daar Mohammed op zijne menigvuldige rooftochten nog al eens met schoone Joodsche vrouwen in aanraking kwam, werd deze door hem zelf gegeven beperking hem wat zwaar. Toen gaf God hem bij wijze van „openbaring" verlof dit getal vier te overschrijden „als een bizonder voorrecht voor u persoonlijk, boven alle andere geloovigen."

Een zijner vrouwen was hevig vertoornd, omdat Mohammed in hare vertrekken samenkomsten bleek te houden met eene slavin, en om den toorn zijner vrouw te bezweren beloofde hij haar plechtig, deze slavin nooit meer te naderen. Doch ook deze belofte vergde van zijne zelfbeheersching te zware offers, waarom hij zich liet openbaren: „God heeft u toegestaan uwe eeden te ontbinden."

Wanneer ter gelegenheid van de bruiloft bij zijn huwelijk met Zainab de gasten langer blijven dan hem lief is, deelt hij als openbaring van Allah mee dat de gasten die bij den profeet ten eten zijn, zich na den maaltijd aanstonds moeten verwijderen.

Zoo is er meer, veel meer — ik noem slechts de ons meest in het oog springende voorbeelden, die ons doen zeggen: Zulke openbaringen beelden geen hooge godsgedachten af, zijn niet theopneust, maar door zijn eigen laag-menschelijk begeeren ingegeven.

Het gehalte van dergelijke „openbaringen" staat te laag om Mohammed als „door den heiligen Geest gedreven" te kunnen beschouwen. Aan deze uitspraak ligt niet ten grondslag een verkeerd begrepen onderstelling als zouden de echte

profeten als halve heiligen, als zondelooze menschen tusschen hemel en aarde zweven; in geenen deele, doch dat, wat zij als den wil of het woord Gods verkondigen, beantwoordt niet aan de laagste, maar aan de hoogste aspiraties van het menschenhart. Men versta mij goed: het is niet op grond van Mohammeds karakterfeilen dat ik hem den profetennaam zonder meer niet geven kan, maar een groot deel van dat, wat hij willens en wetens voor Gods eigen woord houdt en uitgeeft, heeft niets goddelijks aan zich. Men zal ons tegenwerpen dat men immers met velerlei omstandigheden van tijd en plaats moet rekening houden; zeer wel, maar gelden diezelfde omstandigheden mutatis mutandis ook niet voor Israëls profeten? Toch hooren wij hen nimmer God woorden in den mond leggen die zelfs naar echt-menschelijken maatstaf gemeten, beneden pari staan.

Nu kunnen hierbij bedenkingen rijzen. Men kan vragen of bij de beoordeeling of iemand zich terecht of ten onrechte profeet noemt alles wat hij zeide en deed *en bloc* moet worden genomen of dat iedere uiting op zichzelf moet worden beschouwd. In het eerste geval, zoo zou men kunnen zeggen, is een oordeel over Mohammed nauwelijks, over vele profeten des O. V. in het geheel niet mogelijk, daar wij van hen, Jeremia uitgezonderd, bitter weinig weten. Hiertegen moet allereerst werden opgemerkt dat we toch ieder persoon alleen kunnen beoordeelen, en dit inderdaad ook doen, naar dat wat we van hem weten, zij het ook nog zoo weinig; bij het vormen van zoodanig oordeel bedenkende, dat hoe schraler de gegevens zijn, het oordeel des te voorzichtiger moet worden opgemaakt. Maar de bedenking verliest grootendeels hare kracht bij de overweging dat hier het oordeel zich minder grondt op geschiedkundige feiten, als wel op dat wat zoodanig persoon als *in den naam Gods verkondigt.* En dan vinden wij bij Mohammed dat hij én zeer hooge én zeer lage gedachten in den naam Gods uitsprak. Deze laatste zal men moeielijk theopneust kunnen noemen, maar volgt daaruit dat ook de eerste daardoor hare waarde verliezen? M. a. w. kan men niet aannemen dat een profeet onder de

„aanvechtingen des Satans" bezwijkende, tot daden of woorden komt, die den profeet onwaardig zijn? Ongetwijfeld. Maar dan zullen deze tijdelijk zegevierende booze hartstochten niet als inspiratie Gods worden voorgesteld, maar door den profeet als „aanvechtingen" beschouwd en bestreden. En dat laatste is bij Mohammed niet het geval. Ze dragen bij hem volstrekt niet het karakter van booze machten, maar staan evengoed als zijne meest verheven uitspraken, onder goddelijke sanctie. Hij staat in deze dingen op eenigszins gelijk niveau als zij die in naam van God en godsdienst allerlei verkeerdheden (inquisitie, heksenprocessen enz.) verrichtten, daarbij meenende — maar ten onrechte — Gode een dienst te doen, Joh. 16 : 2; Hand. 26 : 9.

Daarom is het bij Mohammed niet zoo moeielijk tot eene conclusie te komen omtrent zijn al of niet profeet-zijn als b.v. bij profeten van het slag van Hananja, den tegenstander van Jeremia (Jer. 28). De woorden die deze sprak hadden om hun inhoud zeer goed woorden Gods kunnen zijn. Op het eerste gezicht schenen ze dat zelfs meer te zijn dan die van Jeremia. In zoodanig geval heeft men alleen den maatstaf die in Deut. 18 : 21 vlg. wordt aangegeven: „Zoo gij dan in uw hart zoudt mogen zeggen: Hoe zullen wij het woord kennen dat de Heer niet gesproken heeft? Wanneer die profeet in den naam des Heeren zal hebben gesproken, en dat woord geschiedt niet, en komt niet; dat is het woord dat de Heer niet gesproken heeft: door trotschheid heeft die profeet gesproken: gij zult voor hem niet vreezen" [1]). Maar die maatstaf is alleen bij voorspellingen aan te leggen.

Intusschen is hiermede niet gezegd dat Mohammed nooit waarlijk profetische woorden, diep-religieuze gedachten zou hebben uitgesproken. Zelfs van een Kajafas worden ons „profetische" woorden meegedeeld. (Joh. 11 : 49—51). Maar dat is hier de zaak niet. De vraag is deze of Mohammeds

---

1) Over deze zaak vergelijke men de schoone woorden van Prof. Valeton Profeet contra Profeet.

leven en werken dat profetisch karakter draagt waarvoor hij het wil gehouden hebben. En daarop kunnen we na het bovenstaande, niet bevestigend antwoorden.

Mohammeds streven was goed en groot, en wat hij wilde, wilde hij uit alle macht, uit volle overtuiging, maar zijn enthousiasme is van lager orde dan dat van Israëls profeten. Aan de *oprechtheid* zijner overtuiging doet dat geen afbreuk.

We hebben op dit laatste punt nog nader in te gaan. Men heeft Mohammed voorgesteld als hystericus, epilepticus enz. Stellig was 't met zijne lichamelijke gesteldheid niet in orde, en het komt mij voor dat L. Krehl terecht constateert dat Mohammed aan hallucinaties leed, die van epileptische aanvallen hierdoor zich onderscheiden, dat de lijder, na tot bewustzijn te zijn gekomen, zich duidelijk herinnert wat hij heeft doorleefd. Ook schijnt het wel zeker — en dat is hier van groot gewicht — dat zulk een lijder dat, wat hij in hallucinatorischen toestand ziet en hoort, voor even werkelijk aanwezig houdt als wat hij met gezonde oogen en ooren in normalen toestand waarneemt. Krehl citeert tenminste voor dit gevoelen gezaghebbende medici. En ten onzent schrijft Dr. J. W. H. Wijsman (Diagnostiek der zielsziekten bl. 21): „Tengevolge van stoornissen in de voeding der hersenen kan het gebeuren, dat één of meerdere voorstellingen, die zich ongewild aan het bewustzijn opdringen, zulk eene duidelijkheid en helderheid bezitten, dat zij — te meer omdat ook het gevoel van periphere innervatie niet ontbreekt — van een werkelijke zintuigswaarneming niet kunnen onderscheiden worden.

Zulke voorstellingen worden hallucinaties genoemd. „L'hallucination est une perception sans objets. (Ball)."

Is dit zoo, dan is het duidelijk dat in zoodanigen toestand juist die voorstellingen en feiten zich aan den lijder zullen voordoen, die het meest met zijn innerlijk zielleleven strooken, zoodat de inhoud dezer hallucinatiën nog beteren blik geven in de ziel van den lijder dan zijn woorden of daden in normalen toestand, dewijl hier allerlei belemmerende omstandigheden, als zelfbeheersching enz. de vrije uiting in den weg kunnen staan.

Zoo is het gansch niet onverklaarbaar dat Mohammed zijne openbaringen — die hij immers in hallucinatorischen toestand ontving — voor werkelijke woorden Gods houdt, en dientengevolge zichzelf voor werkelijk profeet van God, even zeker als wanneer het inderdaad zoo was. Zoo werd zijn eigen innerlijk leven voor zijn bewustzijn als objectieve werkelijkheid buiten hem geprojecteerd, en zijn begeeren en willen werd voor hem tot een van buiten komenden wil Gods. Maar dan komen ook zijne lagere, zoowel als de hoogere motieven onder datzelfde goddelijke gezichtspunt te staan, mits ze maar dat uiterlijk kenmerk der „openbaring" (= hallucinatie) vertoonen. De straks reeds genoemde geschiedenis van Ibn Omm Maktom bewijst hoe hij steeds dit middel bij de hand had om „openbaringen" te ontvangen.

Zóó is het te verklaren dat hij als eerlijk enthousiast, overtuigd dat God door hem spreekt, toch steeds de openbaringen ontvangt, wanneer en zooals hij die begeert [1]).

De kracht zijner overtuiging is niet minder dan die van Israëls profeten, maar dit onderscheidt hem van hen, dat, terwijl hun innerlijk leven van de tot hen komende openbaringen kleur en vorm ontvangt, zijne openbaringen niet anders zijn dan de weerschijn zijner eigen ziel. Daardoor is het mogelijk dat bij hem twee geestesstroomingen, die, gelijk Prof. Houtsma opmerkt, overigens nooit tezamen voorkomen, „ein unerschütterlicher Enthousiasmus und eine kühl berechnende Weltklugheit", naast elkander voortbestaan. Zelfs dragen zijne enthousiaste uitingen in den Koran iets van die „berechnende Weltklugheit" in zich, en naarmate in de Medinensische periode zijn enthousiasme — ik zeg niet: verdwijnt, maar — op den achtergrond raakt, naar diezelfde mate komt de berekenende taktiek voorop. In het karakter der suras is dit verschil duidelijk te zien.

Zoo stond Mohammed als *pseudo-profeet* lijnrecht tegenover

---

1) De Fatra, het uitblijven der openbaring aan 't begin zijner profetische loopbaan zullen wij met Pautz wel hebben te verklaren uit zijne vrees om openlijk voor den dag te komen.

de eigenlijke denkers. Zeker, er is groei, ontwikkeling in wat hij zegt, maar 't is niet de gang van een theologisch of wijsgeerig stelsel, dat met langzame, voorzichtige schreden zijne voltooiing nadert, maar de gang van een lange rij van telkens wisselende gedachten-reeksen, ongelijkmatig, ongelijksoortig, ongelijkvormig, elkaar vijandig vaak, met geweld elkander verdringend, maar altijd levendig, actueel, voortkomende uit den overvloed van een enthousiasten geest, brandend menigmaal als water dat overkookt. En dat bonte allerlei rust wel niet op één hoofdbegrip, maar heeft wel degelijk ééne grondgedachte; de eenheid Gods, doch de wijze waarop deze verschillende elementen met die samenbindende grondgedachte in betrekking staan, is niet die van een denker, maar van een practicus op ende op. Mohammed had noch tijd, noch kracht tot systematiseering; het is alsof hij over de bezwaren van eene stelselvorming heenspringende, al dadelijk met de toepassing begonnen is.

Evenmin als Luther *bedoelde* reformator te zijn, voordat hij het al *was*, evenmin had Mohammed bij zijn optreden een bepaald schema klaar om uit te voeren als profeet; met niets anders dan met een geweldig enthousiasme gewapend, trad hij op en *werd* „profeet", maar zóó weinig *denker*, dat toen de latere Mohammedaansche theologen het werk der systematiseering zijner denkbeelden begonnen, er niet weinig moest worden verdonkeremaand, en een ander deel worden „umgestaltet", om er iets van te maken dat het denkend verstand voldeed.

Kamperveen, Sept. 1902. H. TH. OBBINK.

De tekst van het Evangelie van Johannes.

Toen ik de drukproeven van mijnen commentaar op Johannes verbeterde, kwam uit „Evangelium secundum Johannem cum variae lectionis delectu" van Fredericus Blass, Lipsiae, in aedibus B. G. Teubneri, 1902. Tot mijn leedwezen kon ik er zoo goed als geen gebruik meer van maken, en moest de bestudeering daarvan tot na mijne uitgaaf uitstellen. Ik betreurde dit zeer, want al moet men vaak van den geleerden philoloog van gevoelen verschillen, en al meent men, dat hij b.v. bij de vaststelling van de zg. Forma Romana of den Westerschen tekst van het derde evangelie en van de Hand. der Ap. niet altijd bedachtzaam is tewerkgegaan, men kan altijd van hem leeren. In zijne isagogische beschouwingen is hij zeer conservatief, wat ook op zijne behandeling van de tekstkritiek zijnen invloed doet gevoelen. Wanneer men zijne tekstuitgaven, zooals die van Mt., van de Hand. en ook die van Joh. met de gewone tekstuitgaven vergelijkt, kan men een groot verschil opmerken. Zelfstandig gaat Blass zijnen weg. Uit den rijken schat der varianten doet hij eene keuze en groote waarde kent hij toe aan de zg. Westersche getuigen. Dit blijkt o. a. ook uit de behandeling van den tekst van Joh. Vaak citeert hij daar de zg. oud-Latijnsche getuigen en daarnaast kent hij groote waarde toe aan de Syrische vertalingen. Hierbij komen nog voor Johannes de metaphrase van Nonnus en de verklaring van Chrysostomus. Van een tellen van getuigen of familiën van Hss. is natuurlijk bij hem geen sprake. Het redebeleid moet altijd

den doorslag geven, d. i. het inzicht van den criticus, die een getuigenverhoor instelt en zelf beslist, wat juist of onjuist is. Hoe nauwgezet men ook de geschiedenis van den tekst navorsche, men is nog niet zoover gekomen, dat men eenvoudig langs historisch-genetischen weg tot de vaststelling van den oorspronkelijken tekst of den tekst uit eene bepaalde eeuw is gekomen.

Ik wil door een paar proeven duidelijk maken, hoe Blass bij den tekst van Johannes te werk gaat.

Joh. 1 : 13 lezen Irenaeus (III, 16, 2; 19, 2; 21, 5) en Tertullianus (De carne Christi 19, cf. c. 24) ὃς ἐγενήθη.

Tertullianus verweet zelfs den Valentinianen, dat zij, die οἳ ἐγεννήθησαν lazen, den tekst vervalscht hadden. Ook Justinus Martyr en enkele Lat. getuigen hebben ὃς ... ἐγεννήθη. Blass geeft aan de lezing ἐγεννήθη de voorkeur en meent, dat ook καί in vs. 14 bewijst, dat vs. 13 over den eengeboren Zoon van God, niet over de vele kinderen Gods gesproken wordt. Ὃ of οἳ zou moeten worden geschrapt, dat noch door D noch door Tertullianus gelezen wordt. Van twijfelachtige waarde is vs. 12[b] τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ, dat Nonnus niet in zijne paraphrase leest en Chrysostomus in zijne verklaring voorbijgaat. Tertullianus heeft vs. 12[a] vocentur voor γενέσθαι, waarom Blass voorstelt καλεῖσθαι of κληθῆναι te lezen.

Wij gaan met Blass niet mede. Vss. 10—13 werd de vleeschwording van het Woord wel ondersteld, maar zij was nog niet beschreven. De vraag kon daarom gedaan worden: Hoe kan men den Logos aannemen, en door het geloof in zijnen naam kinderen Gods worden? Op die vraag moest een antwoord gegeven worden en dit geschiedt in vs. 14. Met καὶ κτἑ. wordt het groote heilsfeit genoemd in sterk belijnde vormen, die alle docetisme afsnijden. Het komt ons voor, dat een exposé over de vleeschwording des Woords in vs. 13 zeer ongemotiveerd zou zijn. Bij eene paraphrase kan men vs. 12[b] τοῖς πιστεύουσιν ... αὐτοῦ gemakkelijk weglaten, omdat de daardoor uitgedrukte gedachte reeds in vs. 12[a] ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν gevonden wordt, maar daarom wordt vs.

12b voor den tekst niet van twijfelachtige waarde. Dat ὅ of οἵ na αὐτοῦ en vóór οὐκ gemakkelijk wegviel, spreekt vanzelf, maar dit bewijst dan ook niets voor de onechtheid. Tertullianus handelt De oratione, c. 2 over het noemen van God als Vader (est haec appellatio). In verband daarmede brengt hij Joh. 1 : 12a ter sprake: „scriptum est, Qui in eum crediderint, dedit eis potestatem, ut filii dei vocentur.” Ik ben er dus volstrekt niet zeker van, dat Tertullianus letterlijk aanhaalde en vind den grond uiterst zwak, om in strijd met alle andere getuigen, hier καλεῖσθαι of κληθῆναι als echten tekst aan te nemen. Tischendorf nam terecht deze laatste lezing niet eens als een variant op.

Joh. 1 : 15 plaatst Blass tusschen haakjes als eene aanteekening van een lezer. Wat 1 : 30 goed op zijne plaats was, zou hier misplaatst zijn. Ook gebruikten de Attici wel κεκραγέναι voor het Praesens, maar het jongere Grieksch en het N. T. hebben κράζειν (κραυγάζειν).

Ik erken, dat het getuigenis van Johannes aangaande het Woord hier vreemd voorkomt en dat dit vs. 30 beter op zijn plaats staat. Vs. 16 sluit aan vs. 14 aan en niemand verwacht daartusschen vs. 15. Johannes laat den dooper de praeëxistentie van den Messias uitspreken geheel in zijne eigene taal en herhaalt de gedachte van 1 : 15 in 1 : 30 in eenigszins anderen vorm. Van historisch oogpunt beschouwd, is vs. 15 een bewijs van de de niet gelukkige redactie des schrijvers. Maar daarom mogen wij vs. 15 niet voor eene aanteekening van eenen lezer houden. Onjuist is de opmerking van Blass, dat het jongere Grieksch, bepaald het N. T. κράζειν gebruiken en niet κέκραγα in de beteekenis van het Praesens. Blass zou dit niet geschreven hebben, als hij de Concordantie op de LXX van Hatch en Redpath ingezien had, waaruit blijkt, dat ook in het Hellenistisch Grieksch κέκραγα voorkomt in den zin van het Praesens. Vgl. b.v. Ex. 5 : 8, 22 : 23, Sam. 19 : 28 (29), Job 30 : 20, 28. Johannes gebruikte het Perfectum slechts eenmaal en het Praesens nergens.

Joh. 4 : 6 is enz. is de volgorde der verzen naar het

gevoelen van Blass niet juist. Hij geeft daarom de voorkeur aan de lezing der Syrische vertalingen, die aldus gelezen hebben: ἐκαθέζετο (οὕτως) ἐπὶ τῇ πηγῇ, καὶ οἱ μαθ..., ἀγοράσωσιν. Καὶ ὅτε ὁ κύριος (of Ἰησοῦς) ἐκαθέζετο, ὥρα ἦν — ἔρχεται γυνὴ — λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς — λέγει αὐτῷ ἡ γυνὴ κτέ.

Ik vind de gewone volgorde der verzen juist en die van de Syr. vertalingen minder gepast. De vraag van Jezus aan de Samaritaansche vrouw om water wordt hierdoor gemotiveerd, dat de leerlingen, die zeker een ἄντλημα of schepemmer bij zich hadden, naar de stad gegaan waren, om spijzen te koopen. Lezen wij als de Syr. vertalingen, dan moet de reden, waarom Jezus aan de vrouw om water vroeg, precies dezelfde geweest zijn als bij de volgorde der Syr. vertalingen. Had Jezus een ἄντλημα bij zich gehad, dan zou de vrouw hebben kunnen vragen: Waarom vraagt gij aan mij om water? Daarenboven wordt bij de lezing der Syr. vert. tweemaal gezegd, dat Jezus bij de bron zat. Ook Blass vindt dit onnatuurlijk en moet daarom aannemen, dat de opmerking der Syr. vert. καὶ ὅτε ὁ κύριος ἐκαθέζετο vóór ὥρα een interpolatie is. Houden wij ons aan de overgeleverde volgorde, dan is het aannemen van eene interpolatie geheel overbodig.

Joh. 4 : 44 wil Blass na 4 : 45 verplaatsen. Πατρίς is naar het N. T.isch spraakgebruik Nazaret, niet Galilea. Zoo wil dus de schrijver met vs. 44, dat een profeet in zijne vaderstad geen eer heeft, de reden vermelden, waarom Jezus naar Kana i. p. v. naar Nazaret ging. — Bekend is de moeilijkheid, die vs. 44 in dit verband oplevert. Jezus gaat van Samaria naar Galilea, want Hij zelf betuigde, dat een profeet in zijn vaderland geen eer heeft en de Galileërs ontvingen Hem met liefde. Maar als Jezus wist, dat zijn vaderland Hem niet ontvangen zou, waarom ging Hij er dan heen? Trouwens de uitkomst bewees, dat de Galileërs op Jezus zeer gesteld waren. Men kan niet zeggen: Het vaderland is Judea, want naar het vierde Evangelie werd Galilea als Jezus' vaderland beschouwd (1 : 46, 2 : 1, 7 : 3, 41, 52, vgl. ook Mt. 13 : 54, Mark. 6 : 1, Luk. 4 : 23). Zie mijnen

comment op Joh. bl. 77. J. Cramer (Exegetica et critica I, 1890, bl. 50—54), houdt vs. 44 voor een glossema bij vs. 46a. Wij zouden dan evenwel deze opmerking eer bij 2 : 1 verwacht hebben. Wanneer zij bij vs. 46a stond, hoe kwam zij dan na vs. 43 in den tekst? Tusschen vss. 43 en 45 moet iets gestaan hebben, want vs. 45 neemt vs. 43 met οὖν weder op. Augustinus laat bij zijn verklaring vs. 45 weg, maar zoo ontkomt men aan de moeilijkheden niet. Geeft de voorslag van Blass het gewenschte licht? Ik geloof van niet. In het redebeleid is van Nazaret geen sprake geweest en daarom is de tegenstelling met Nazaret zeer gezocht. Αὐτὸς γάρ kan Blass niet behouden en hij moet dat vrij willekeurig in αὐτὸς δέ veranderen. Hoe vs. 44 van zijne plaats geraakt zou zijn, is palaeographisch niet te verklaren. Geen vergissing van het oog kan hier worden aangenomen. Dat πατρίς in het N. T. vaderstad, niet vaderland beteekent, is onjuist. Vgl. Hebr. 11 : 14. Wij houden vs. 44 voor eene opmerking van den evangelist, welke eene mededeeling bevatte, die hem uit de overlevering bekend was, doch die hij op onhandige wijze inlaschte. Zijne redactie was hier niet gelukkig. Γάρ vatten wij, zooals meer voorkomt, niet als redengevend op, maar = nu, toch.

Joh. 5 : 2 geeft de tekst moeilijkheid. Blass behandelt deze plaats, doch heeft verzuimd nota te nemen van de opmerkingen van J. Cramer, welke hij in mijn N. T. had kunnen vinden. Van de moeilijkheid, welke in den naam Βηθεσδά gelegen is, zegt hij geen woord. Wel legt hij op ἔστιν δέ eenen onnatuurlijken nadruk, alsof daaruit blijken zou, dat Jeruzalem bij het schrijven van het vierde Evangelie nog bestond. Het komt evenwel herhaaldelijk voor, dat men bij eene topographie het verledene als tegenwoordig afschildert. Reeds het feit, dat Johannes de synoptici kent, weerspreekt de vroege dateering. Blass vermeldt de lezing ἐπὶ τῇ προβατικῇ, maar niet ἐν τῇ προβατικῇ en alleen προβατική, (met weglating van ἐπὶ τῇ). Wel noemt hij de lezing van eenige Lat. vertalingen, die in „inferiore parte" hebben, en die van syr.hier *ad introitum*. Volgens Blass zijn zoowel ἐπὶ τῇ προβατικῇ als

ad introitum en *in inferiore parte* opmerkingen van der zake kundige lezers. De schrijver zelf zou eenvoudig van eene *κολυμβήθρα* gesproken hebben. Blass maakt zich van de moeilijkheden wat al te gemakkelijk af. Ik houd *ad introitum* en *in inferiore parte* voor zg. verbeteringen van *ἐπὶ τῇ προβατικῇ*, dat men niet verstond. Feitelijk is dit ook niet te begrijpen. Wat moet hieronder worden verstaan? Gewoonlijk zegt men: „de Schaapspoort" en denkt dan aan die van Neh. 3 : 1, 32, 12 : 39. Maar als deze bedoeld was, had de schrijver *πύλῃ* wel mogen uitdrukken. Ik lees: *ἔστιν δὲ ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις προβατικὴ κολυμβήθρα, ἡ ἐπιλεγομένη Ἑβραϊστὶ βηθσετά* (בֵּיה שְׁתָא), huis van kleinvee. Van *προβατική* maakte men *ἐπὶ τῇ προβατικῇ*, omdat op de plaats, waar vroeger de Schaapsvijver zich bevond, later een dubbele vijver kwam. Vgl. mijnen comm. Joh. bl. 83, 84.

Utrecht, Dec. 1902. J. M. S. BALJON.

Een keerpunt in de geschiedenis der Tekstkritiek.

Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt hergestellt auf Grund ihrer Textgeschichte von Dr. Theol. HERMANN FREIHERR VON SODEN. Band I, 1 Abteilung. Berlin, Verlag von Alexander Duncker 1902.

Eenige maanden geleden publiceerde de Berlijnsche Hoogleeraar Von Soden een mooi plan. Het betrof een op breede schaal ingesteld onderzoek naar de geschiedenis van den tekst des Nieuwen Testaments. Hij zou hierbij als uitgangspunt nemen, niet toevallige grootheden als de Uncialen ℵB maar het gansche materiaal, Majuskels en Minuskels. Door deze te vergelijken dacht hij teksttypen te winnen, welke genealogisch aan elkander verwant bleken te zijn, en van welke hij tevens hoopte te kunnen constateeren of zij spontaan gevormd dan wel de vrucht van een schoolsche recensie waren. Eindelijk zou hij met behulp van de vertalingen en de geschriften der Patres den tijd en de plaats van ontstaan van elk type trachten te bepalen, ten einde alzoo te komen tot den oudsten, bereikbaren tekst van het N. T.

Dit grootsche plan is tot een begin van uitvoering gekomen in het boek, welks titel ik noemde. In de „Voorrede" geeft

de auteur enkele belangrijke bijzonderheden over de wijze, waarop het plan voorbereid werd. Het is het werk van ongeveer vijftig geleerden. Tien hunner ondernamen kritische reizen om de HSS. in de Oostersche en Westersche boekerijen te vergelijken. Lic. Paul Glaue bezocht Parijs, Italië, Athene, Kairo, Jeruzalem, Sinai; Lic. Knopf Jeruzalem, Sinai, de Grieksche eilanden; Lic. Von der Goltz en Lic. Wobbermin Italië, Griekenland, Athos, Constantinopel, de Grieksche eilanden; A. Pott Engeland; R. Wagner Rusland; A. Schmidtke Parijs, Spanje, Italië, Engeland, Albanië, Griekenland, Athos, Europeesch Turkije; W. Felmy Engeland, Italië, België en Oostenrijk; Hans Von Soden Italië en Engeland; Lic Violet Damaskus en Dr. Σ B Κουγεάς Griekenland en Athos. Bovendien betuigt Von Soden zijn dank aan bibliothecarissen, eigenaars van private bibliotheken, hooge en lage ambtenaren, den Minister van Eeredienst, den Rijkskanselier en de Ambassadeurs in den vreemde, die, ieder op hun wijze, de onderneming hebben gesteund. Inzonderheid brengt hij een warme hulde aan Fräulein Elise Koenigs, die „mit nie ermüdendem Interesse, mit feinem Verständnis für die Bedeutung des Kleinen, mit unbegrenzter Opferfreudigkeit seit sieben Jahren das langwierige und kostspielige Unternehmen getragen hat.” Fräulein Koenigs moge hare Nederlandsche zusters tot jaloerschheid verwekken. Een dame, die zich voor tekstkritiek interesseert, is even zeldzaam als een zonnige dag in ons grillig seizoen.

Een eerste vrucht van dezen belangwekkenden arbeid is de vermeerdering en een meer correcte beschrijving van het tekstkritisch materiaal. Ofschoon Von Soden de lijst van Gregory aan de zijne ten grondslag legde, heeft hij diens opgaven niet werktuiglijk overgenomen. Hij liet ze ter plaatse controleeren, en heeft ze, zoo noodig, verbeterd. „Seine Angaben konnten mit den meinigen verglichen werden; für alle Differenzen stehe ich ein” heet het kort en bondig S. 40. Ook was hij zoo gelukkig, in het Westen 56 Ev.-teksten en 21 App.-teksten te ontdekken, welke niet bij

Gregory voorkomen. Moeilijker was het onderzoek in het Oosten. De gedrukte catalogi der Oostersche bibliotheken bleken lang niet altijd precies. Soms verwarren zij een kommentaar met een tekst-codex of vermelden zij een kerkelijk leesboek dat een tekst-codex was, of noteeren zij een Evangeliën-codex, die bij onderzoek bleek het gansche N. T. te bevatten. Ook dienaangaande houdt Von Soden het gehalte van zijn arbeid tegenover zijn voorganger hoog. „Gregory war es meist nicht möglich diese Fehler zu entdecken. Daher dürfen auch hier die vorhandenen Differenzen zwischen seiner und meiner Liste nicht an meinen Notierungen irre machen. Einige Male sind auch die in Gregorys „Textkritik" der Liste der Prolegomena beigefügten Auszüge aus den griechischen Katalogisierungen unvollständig" (S. 42). Nieuwe vondsten leverden niet slechts de bekende bewaarplaatsen als het Lawra-klooster op Athos en de kloosters in Griekenland en Turkije, welke nog lang niet uitgeput zijn, maar ook nieuwe plaatsen, die de meesten onzer zeker nooit hebben hooren noemen (S. 43). Dat de autoriteiten soms even weinig toeschietelijk waren als in de dagen van Tischendorf, was te verwachten. Daarvoor is men in het Oosten. De hooge tusschenkomst van den Rijkskanselier bij de Duitsche ambassade te Constantinopel was noodig om Dr. Violet toegang te geven tot de Kubbet el Chazne in het voormalige Johannes-klooster, de tegenwoordige Ommajjadenmoskee, te Damaskus. De oogst was, wat HSS. betreft, niet bijzonder groot. Slechts een paar Majuskel- en Minuskel-fragmenten. Echter ontdekte Dr. Violet een aantal losse bladen van een Palestijnsch-Syrische overzetting van O. en N. T.ische geschriften, inzonderheid van brieven van Paulus, welke vondst het bestaan bewees van een vertaling der h. Boeken in het Palestijnsch-Syrisch. Tengevolge van de vrijgevigheid van den Sultan en de tusschenkomst van het Ministerie van Buitenlandsche Zaken verhuisden de fragmenten naar Berlijn, waar de geleerden zich met het onderzoek onledig houden,

Een andere vrucht van Von Soden's arbeid is, dat wij nu

een volledig overzicht hebben van het tekstkritisch materiaal, zooals het in openbare en private bibliotheken aanwezig is. De lijst van Von Soden vult 36 bladzijden (S. 44—80). Ter linkerzijde van den codex staat het nummer, waaronder hij in zijn bewaarplaats bekend is; ten rechter, het siglum, waaronder hij in dit werk voorkomt. Bijna alle landen zijn in den catalogus vertegenwoordigd. Ons vaderland, België en Amerika het poverst. België heeft er 2, te Brussel; ons vaderland 9: 6 te Leiden, 1 te Utrecht, 1 te Groningen, 1 te Amsterdam, die het eigendom is van de Remonstrantsch-Gereformeerde gemeente en bewaard wordt in de Universiteits-bibliotheek. Dan komen de Vereenigde Staten van N.-Amerika met 11 en Zwitserland met 13 HSS. Daarentegen heeft alleen de Nationale bibliotheek te Parijs er 250; het Britsch Museum te Londen 113; het Vaticaan te Rome 107; de Keizerlijke bibliotheek te Petersburg 65; de Marcus-bibliotheek te Venetië 57 en het Escuriaal in de Spaansche provincie Madrid 23. Niet zoo rijk als het Westen is het Oosten. De Ἐθνικὴ βιβλιοθήκη τῆς Ἑλλάδος te Athene heeft 74, het Catharina klooster bij Sinaï 82, de bibliotheek van den patriarch te Jeruzalem 56 HSS. Bijzonder vruchtbaar voor het onderzoek waren de kloosters op Athos. De daar aanwezige HSS. vullen bij Von Soden 6 bladzijden. Het gansche materiaal bestaat uit 2339 codices, waarin 1725 teksten van de Evangeliën, 520 van de Acta en de Katholieke Brieven, 619 van de Brieven van Paulus en 229 van de Openbaring van Johannes.

Een merkwaardige bijzonderheid bij Von Soden is de nieuwe inventariseering der HSS. (S. 102—248). De sedert Wettstein gevolgde onderscheiding van Uncialen en Minuskels laat hij los. Zij is om meer dan één reden onhoudbaar. Vooreerst is het schrifttype als uitwendig kenmerk geen maatstaf ter bepaling van de waarde van een codex. Minuskels toch hebben niet zelden een ouderen en meer interessanten tekst dan Majuskels. Soms gaan beide schrijfwijzen ongemerkt in elkander over. Zelfs hebben wij twee codices,

een van het Oude en een van het Nieuwe Testament, die gedeeltelijk in Unciaal- gedeeltelijk in Minuskel-schrift zijn geschreven, hetgeen ook bij Kommentaar-codices het geval is. In geen geval mag men de Unciaal HSS. als zoodanig voor ouder dan de Minuskels houden. Het Britsch Museum toch heeft een Unciaal-codex (Harl. 5589) uit het jaar 995, en de keizerlijke bibliotheek te Petersburg een Minuskel (219) uit 835. Bovendien. Zooals men weet, worden de Minuskels aangeduid met Arabische cijfers en de Majuskels met Latijnsche letters. Dit ging goed, zoo lang het aantal Majuskels beperkt was. Maar tengevolge van de ontdekkingen van HSS. in de laatste decenniën was het alphabet niet voldoende, waarom men zijn toevlucht nam tot het Grieksche en Hebreeuwsche alphabet; zelfs begon men fragmenten van verschillende codices te onderscheiden door dezelfde letter met bijvoeging van een Latijnsche letter of van een cijfer (I^a—I^b, I^1—I^7, O^a—O^g, W^a—W^h, Θ^a—Θ^g, ד^1—ד^9). Dit moest aanleiding geven tot verwarring, daar b.v. de kleine c ook een korrektor aanduidt, zoodat men bij O^c moest vragen: wordt hier nu een codex dan wel een korrectie in codex O bedoeld? Hoe onpractisch de gansche methode is, leert de tabel in Tischendorf's Octava. Soms moeten dezelfde letters meermalen dienst doen. Met E b.v. worden drie codices aangeduid, die niets met elkander te maken hebben. De eene (Basileensis) bevat de Evangeliën en is uit de 8ste eeuw; de tweede (Laudianus), de Acta en is uit de 6de eeuw; de derde (Sangermanensis), de Paulinische brieven en is uit de 9de eeuw. Als om de verwarring nog te vermeerderen heeft men dezelfde catalogiseering ook bij de Minuskels gevolgd, zoodat b.v. N°. 175 niet minder dan vier onderscheiden codices aanduidt: een voor de Evangeliën, te Rome; een voor de Acta en Katholieke brieven, te Messina; een voor de Paulinische brieven, te Milaan; een voor de Apocalypse, op Athos. Bij een onderzoek naar de tekstgeschiedenis is dit systeem onbruikbaar.

Prof. Von Soden geeft een andere classificatie. Hij duidt de HSS. niet aan met letters maar allen zonder onderscheid,

Majuskels en Minuskels, met Arabische cijfers. Hij verdeelt ze volgens inhoud en ouderdom in drie groepen: 1 de δ(διαθήκη) codices, bevattende het gansche Nieuwe Testament met of zonder de Apocalypse; 2 de ε(εὐαγγέλιον) codices, bevattende de vier Evangeliën; 3 de α(ἀπόστολος) codices, bevattende de Acta, Kathol. en Paulinische brieven, met of zonder de Apocalypse. Bij de laatsten komen dan nog drie kleinere groepen: de codices, die alleen de Acta en de Katholieke brieven; alleen de Paulinische brieven en alleen de Apocalypse hebben. Het cijfer achter de δ — ik neem deze groep als een van de drie — duidt het nommer van den codex aan, in dier voege dat δ1—δ49 gereserveerd is voor de codices van het N. T. met en zonder de Ap. uit de IVde tot de IXde eeuw; δ 50—δ 99 voor die uit de Xde eeuw; δ 100—δ 149 voor die uit de XIde eeuw enz. Hier is het schema:

δ 1—δ 49 Codd. uit de IVde—IXde eeuw, bevattende het N. T. met en zonder de Apocalypse,

δ 50—δ 99 Codd. uit de Xde eeuw, bevattende het N. T. met en zonder de Apocalypse,

δ 100—δ 149 Codd. uit de XIde eeuw, bevattende Evv. App. met de Apocalypse,

δ 150—δ 199 Codd. uit de XIde eeuw, bevattende Evv. App. zonder de Apocalypse,

δ 200—δ 249 Codd. uit de XIIde eeuw, bevattende Evv. App. met de Apocalypse,

δ 250—δ 299 Codd. uit de XIIde eeuw, bevattende Evv. App. zonder de Apocalypse,

δ 300—δ 349 Codd. uit de XIIIde eeuw, bevattende Evv. App. met de Apocalypse,

δ 350—δ 399 Codd. uit de XIIIde eeuw, bevattende Evv. App. zonder de Apocalypse,

δ 400—δ 449 Codd. uit de XIVde eeuw, bevattende Evv. App. met de Apocalypse,

δ 450—δ 499 Codd. uit de XIVde eeuw, bevattende Evv. App. zonder de Apocalypse,

δ 500—δ 549 Codd. uit de XV^{de} eeuw, bevattende Evv. App. met de Apocalypse,

δ 550—δ 599 Codd. uit de XV^{de} eeuw, bevattende Evv. App. zonder de Apocalypse.

Bij elk HSS. worden nauwkeurig vermeld: de oude letter of naam; de bewaarplaats; het schrifttype; de eeuw van herkomst; de grootte; het aantal regels, colommen en bladzijden; het papier, de inhoud en volgorde; de leemten; de uitgever; wanneer al de deelen van den codex niet van dezelfde hand zijn enz. — kortom alles wat de deskundige behoort te weten. Dezelfde indeeling ligt ten grondslag aan de overige groepen. Hare voordeelen springen in het oog. Zij heeft ruimte voor nieuwe vondsten. Of een δ-codex uit de XI^{de} en volgende eeuwen ook de Apocalypse heeft, blijkt uit het getal, daar voor HSS. *met* de Ap. steeds de nommers tot 49, voor die *zonder* de Ap. de nommers van 50—99 gebruikt worden. Ook duidt het eerste cijfer van het codexnommer de eeuw van herkomst aan: voor de codices uit de XII^{de} eeuw zijn de getallen 200—299, voor die uit de XIII^{de} eeuw 300—399 gebruikt, zoodat men aan het nommer kan zien of men met een ouderen, dan wel met een jongeren codex te doen heeft. Omdat bij de ε groep de HSS. veel talrijker zijn, zijn hier voor die uit de XI^{de} eeuw de nommers 100—199 én 1100—1199. voor die uit de XII^{de} 200—299 én 1200—1299 gereserveerd enz.

Een afzonderlijke groep vormen de kommentaar-codices (S. 249—292). Hierbij is, uit den aard, niet de verklaring hoofdzaak, maar de tekst, welke aan de verklaring ten grondslag ligt. Zij werden tot dus ver promiscue met de tekst-codices geregistreerd. Inderdaad zijn zij iets anders en hebben daarom ook een eigen signatuur, met zooveel mogelijk, gelijke bijzonderheden als gene. De verklaring van het Johannes-evangelie van Cyrillus van Alexandrië; de z.g. Antiocheensche kommentaar op de vier Evangeliën; de catenen van Nicetas op Matth., Luk. en Joh.; de Evangeliën-kommentaren van Zigabenus en Theophylaktus, en nog een

twintigtal anderen, ook op den Praxapostolos en de Apocalypse — 't is een lange reeks! In het geheel zijn er 281 Komment.-HSS. op de Evangeliën en slechts 4 op de Apocalypse. Deze getallen zijn teekenend, ook uit een ander gezichtspunt. Zij leeren ons welke N.T.ische geschriften het meest gewaardeerd en verspreid waren, gedurende de Middeleeuwen.

Sober en toch rijk zijn de 200 blz. over de bijvoegsels in de HSS. en de verdeelingen van den tekst. Dat ook hier bekende bijzonderheden herinnerd worden, spreekt vanzelf. De op- en onderschriften vindt men b.v. ook in Tischendorf's Octava. Belangrijker zijn de korte opstellen in sommige codices over het begrip Evangelie, over het viertal Evangelisten, het ontstaan, den inhoud en het karakter van het Evangelie, alsmede over de dichtregelen o. a. op de Evangelisten, op Paulus en hunne geschriften. Wanneer de codex met de beeltenis van den Evangelist is versierd, staat het vers er onder. Bij de verdeelingen van den tekst komen achtereenvolgens ter sprake de sectiones van Eusebius, de verdeeling in *κεφάλαια*, in tijdsorde ouder dan de eerste en waarschijnlijk door Eusebius aan de zijne ten grondslag gelegd, de meer zakelijke indeelingen en de tegenwoordige verdeeling in Hoofdstukken en verzen. Die in hoofdstukken kent ook Von Soden, op grond van het onderzoek van O. Schmid (1892), toe aan Stephan Langton, nog voor 1206, te Parijs. Maar het is niet mogelijk, hierover in bijzonderheden te treden. Liever eindig ik met een paar opmerkingen over dezen arbeid in zijn geheel.

In de laatste jaren kwam de tekstkritiek in een staat van groote onzekerheid. Ongeveer twee eeuwen heerschte de Receptus onbeperkt. Elzevir had succes met zijn voorrede. De boekhandel-reclame „textum ergo habes nunc ab omnibus receptum, in quo nihil immutatum aut corruptum damus" werd een dogme, maar dit dogme bleek een fictie. Het kritisch apparaat werd steeds rijker. Met elke nieuwe vondst steeg het getal varianten (ten tijde van Mill: 30000; thans

tusschen de 120000 en 130000 d. i. bijna meer varianten dan woorden. De Minuskels werden weinig geteld. De Codex Bezae werd door de grootmeester Tischendorf met een hoog woord in een hoek gezet, tot ergernis van Bornemann. Tischendorf gaf den Sinaiticus uit, het Vaticaan den Vaticanus. Sedert hadden de lezingen van beide HSS. hetzelfde gezag, hetwelk vroeger de Receptus had. Tischendorf volgde in zijn Octava bij voorkeur den Sinaiticus, dien hij persoonlijk aan de vergetelheid ontrukt had. Beide HSS. golden voor de oudste Majuskels. Het probleem was eenvoudig. Men had alleen gezichtspunten te zoeken, voor het geval beiden verschilden. De Engelsche kwaker S. P. Tregelles vond ze. In dat geval verdiende die lezing de voorkeur, welke door Patres of vertalingen gesteund werd; welke de kortere en de moeilijkere is; welke van de overige parallellen afwijkt; welke het best de varianten verklaart. Van tekstrecensies wilden Tischendorf en Tregelles niet weten. Haar bestaan was door het onderzoek niet bevestigd geworden. Westcott-Hort zagen iets verder. Niet zoo afkeerig van de idee dat de Syrische tekst de recensie van Lucianus was, vonden zij den echten tekst het meest zuiver bewaard in den z.g. neutralen tekst, zooals die vertegenwoordigd werd door B en ℵ, ofschoon ook wel, maar in mindere mate, door A C. Bij hen was het niet, als bij Tischendorf, ℵB maar Bℵ. B. Weiss deed eigenlijk een schrede terug. Met voorbijgang van de Patres, vertalingen en Minuskels; afziende van elke poging om een tekstgeschiedenis te geven, ging hij uit van de primitieve opvatting, dat er oudere en jongere HSS. waren en dat de ouderen de voorkeur hadden. De kritiek had niets anders te doen dan den tekst van de oudste HSS. van feilen te zuiveren om in het bezit te komen van den oertekst, den tekst van de 1e eeuw. „Weiter kann die Textkritik überhaupt nicht kommen" — heet het in zijn *Textkritik der Evangelien* S. 4. Anderen gingen van tegengestelde gezichtspunten uit. Zij wilden ook de Minuskels hooren, omdat een Minuskel-HS. zeer wel kon berusten op een tekst, die ouder en beter is dan die van

het oudste Majuskel. Merx pleitte voor de lezingen van Ss.; Prof. Blass kwam op voor den gesmaden Codex D en verraste ons met de hypothese, dat wij van de Acta en het Evangelie van Lukas niet één maar twee echte teksten zouden hebben.... Is het wonder dat zelfs een man als Nestle het spoor bijster werd? „Ich bin jetzt weniger als je in der Lage positive Vorschläge zu machen, auf welchem Wege das Ziel der nt.lichen Textkritik zu erreichen sei" klaagt hij in zijn *Einf. in das Gr. N. T.* 2tte Aufl. 1899 S. 192.

Bij deze verhoudingen is het program van Von Soden een uitkomst. Hij heeft op het juiste moment verzameld, samengevat en verwerkt de potentieele krachten, welke in het verborgen aanwezig waren en alleen op een onderzoek wachtten.

Te oordeelen naar dit deel [1]) wordt zijn boek een standaardwerk van den eersten rang. Ofschoon een groot gedeelte buiten het bereik der kritiek ligt, geeft het den indruk van stipte akribie en preciese formuleering. Von Soden zoekt niet den tekst van een bepaald tijdvak, want er is geen tijdstip of tijdvak dat kenmerkend is voor de kritiek van den tekst; ook niet den tekst, zooals de eerste auteurs dien aan hunne lezers voorlegden, want dat is een hopeloos ondernemen, maar den „oudsten bereikbaren tekst". Hij doet dit op een wijze, die hem aanspraak zou geven op den Nobel-prijs,

---

1) Der II Halbband zal bevatten: II Abt. *Die uns erhaltenen Textformen.* I Vorfragen: Die Orthographie. Die Schreibertreue. Die Mischung der Typen durch eingetragene Korrekturen seitens der Besitzer. Die Behandlung des Textes bei den Kommentarabschriften. II. Detailfeststellung des Textes der verschiedenen Typen. III. Charakteristik und Entstehungsverhältnisse der verschiedenen festgestellten Textformen. III. Abt. *Die Textgeschichte.* 1. Geschichte der Schriften als Schriftwerke. Verbreitung der verschiedenen Teile in den verschiedenen Epochen — Schreibweise — Ausstattung — Beigaben — Entstehungsorte der einzelnen Handschriften. — Die Schreiber. — Die Wanderungen der Codices. II. *Geschichte der Textgestaltung.* Die Orthographie. — Der Respekt vor dem Text. — Die Recensionen — Die anderweit veranlassten Abwandlungen. — Der Markus-Schluss. — Die Perikope von der Ehebrecherin. IV. Abt. Der älteste Text. I. Die Orthographie. II. Die Sprachformen. III. Das Sachliche. Band II: Text mit vollständigem Apparat.

wanneer die voor tekstkritische onderzoekingen toegekend werd. Reeds in dit deel fonkelen de resultaten. Aan een bedorven tekst hebben wij niets. De Protestant vraagt naar het zuivere en onvervalschte Woord. En al heeft Hug overdreven, toen hij sprak van een „ontredderden toestand"; geheel ongelijk had hij niet. Onze gebruikelijke tekst is op vele plaatsen bedorven. Elke poging in de richting van Von Soden verdient daarom hooge waardeering. Wat het onderzoek van Merx heeft geleerd, zal dat van Von Soden bevestigen: de oorspronkelijke tekst was veel zuiverder en het Evangelie van Jezus oneindig rijker dan in den vorm, waarin wij het thans hebben.

Een voorbeeld — ten besluite.

Het betreft de bekende pericope περὶ τῆς μοιχαλίδος, door Von Soden aangeduid met een μ. De oudste HSS. hebben ze niet. In sommigen staat zij aan den rand of aan het einde van het Evangelie; in anderen na Luk XXI, 38. De meeste codices hebben ze tusschen Joh. VII, 53 en VIII, 12, ofschoon de helft met weglatingsteekens, welke zich echter ook alleen bepalen tot H. VIII, 3—11. Soms ontbreekt alleen H. VIII, 3—11 of VII, 53—VIII, 2, een gevolg hiervan, dat het verhaal later als lees-pericope opgenomen werd. De lees-pericope begon eerst met H. VIII, 3; het aan den Johanneischen tekst oorspronkelijk vreemde stuk met H. VII, 53. De „daklooze" heeft meer varianten dan eenige andere pericope. Von Soden controleerde ongeveer 1000 teksten. Zij werden vergeleken tot in het oneindige. Telkens nieuwe combinaties en nieuwe groepeeringen! Onophoudelijk werden de teksten met dezelfde varianten naast elkander gelegd, ten einde hunne onderlinge betrekking te kunnen bepalen. Aanvankelijk was er geen spoor van eenige orde. Maar langzamerhand werden de omtrekken duidelijker en vond hij den draad. Van deze pericope zijn 7 tekstvormen. Twee μ^5 en μ^6 beheerschten de middeleeuwen. Zij zijn onafhankelijk van elkander. Niet een enkelen variant hebben zij gemeen, waaruit men zou mogen besluiten dat zij van hetzelfde oudere type afhankelijk zijn. Daarentegen

correspondeert μ^5 met μ^3, terwijl μ^6 onder den invloed staat van μ^4, ofschoon hij nu en dan van hem afwijkt. Blijkens de zeldzame varianten, welke μ^3 en μ^4 gemeen hebben, moeten deze beide tekstvormen samenhangen, terwijl μ^4 ook verband houdt met μ^2. Of μ^3 μ^1 kende, is niet zeker. Daarentegen kende μ^7 alleen μ^5 en μ^6. De oorspronkelijke tekst (μ^0 of μ) luidde aldus:

53. Και επορευθησαν εκαστος εις τον τοπον αυτου, 1 Ιησους
δε επορευθη εις το ορος των ελαιων. 2 ορθρου δε παλιν παρεγενετο
εις το ιερον. 3. αγουσι δε οι αρχιερεις και οι Φαρισαιοι γυναικα
επι μοιχεια κατειλημμενην. και στησαντες αυτην εν μεσω
4 λεγουσιν αυτω· διδασκαλε, αυτη η γυνη ειληπται επαυτοφωρω
μοιχευομενη· 5 Μωυσης δε εν τω νομω διακελευει τας τοιαυτας
λιθαζειν, συ ουν τι λεγεις; 6 τουτο δε ελεγον (ειπον?) εκπειραζοντες αυτον, ινα σχωσι κατηγορειν αυτου. ο δε Ιησους κατω
κυψας τω δακτυλω κατεγραφεν εις την γην. 7 ως δε επεμενον
ερωτωντες αυτον ανεκυψε και ειπεν αυτοις· ο αναμαρτητος
υμων πρωτος επ αυτην βαλετω λιθον. 8 και παλιν κυψας εγραφεν
εις την γην. 9 ακουσαντες δε εξηρχοντο εις εκαστος αυτων
αρξαμενοι απο των πρεσβυτερων και κατελειφθη μονος και η
γυνη εν μεσω εστωσα. 10 αναβλεψας δε ο Ιησους ειπεν τη
γυναικι· που εισιν; ουδεις σε κατεκρινε; η δε ειπεν· ουδεις
κυριε. ο δε ειπεν· ουδε εγω σε κατακρινω· πορευου, μηκετι
αμαρτανε.

„Schöner, knapper, lichter, pointierter ist nicht die schönste der Mk-Perikopen gefasst, als diese Erzählung. Wie prächtig ist der Eingang in seinem korrespondierenden Aufbau: *και επορευθησαν εκαστος εις τον τοπον αυτου, Ιησους δε επορευθη εις το ορος των ελαιων.* Wie kurz ist die Scenerie geschildert: *ορθρου δε παλιν παρεγενετο εις το ιερον.* Und so geht es fort in lauter knappen Sätzen, in denen kein Wort zu viel ist. Wie wirksam ist die Wortstellung, *επ αυτην βαλετω λιθον.* Wie wortsparsam die Wiederholung der Geberdenschilderung in 8, kein *κατω*, kein *κατ* voor *εγραφεν*, kein *τω δακτυλω*; wie lapidar *και κατελειφθη μονος* und dem gegenüber *και η γυνη*

ἐν μεσω εστωσα, auch einsam auf dem leer gewordenen Platz. Wie wirksam das blosse *αναβλεψας*, dat wortkarge *που εισιν* und das kurz geraffte *πορευου, μηκετι αμαρτανε*. Das wir das Evangelium nicht mehr besitzen, das so erzählte, ist ein überaus schmerzlicher Verlust. Das war nicht „apokrypher" Art, das zeigte Meisterstil". [1])

Zoo is het.

C. H. van Rhijn.

---

1) S. 523.

Boekaankondigingen.

Het Nieuwe Testament door in den tekst ingelaschte ophelderingen voor de Gemeente duidelijker gemaakt door JOH. KRULL, vroeger predikant te Spannum en Edens. Naamlooze Vennootschap Drukkerij „Vada" Wageningen.

De Heer Ds. Krull gaat voort, de gemeente te dienen. Ten einde de lezing van het N. T. aan te moedigen, heeft hij den tekst door middel van korte aanteekeningen verduidelijkt. Het boekske is bijzonder geschikt voor huiselijk gebruik. Ook bevat het onderscheiden aanteekeningen, waarmede godsdienstonderwijzers, onderwijzers op Christelijke- en Zondagscholen winst kunnen doen. Misschien zullen zij ook vragen naar een verklaring van „viervorst" (blz. 44), „dertig zilverlingen" (87), „Quarantania" (95) „Iskariot" (101). Hier en daar zette ik een vraagteeken. Zoo zou ik voor nietig verklaren willen lezen „losmaken" (15), voor vervullen „volmaken" (15), voor levenslengte „lichaamslengte" (19), voor zijne gerechtigheid „gerechtigheid Gods" (20), voor hel „onderwereld" (50). Dat Petrus de bekende belijdenis „uit aller naam" zal uitgesproken hebben, zegt de tekst niet en wordt wedersproken door het woord des Heeren aan Petrus (50). Ook ligt in de zegening van het brood geen bewijs dat Jezus een nieuwen bijzonderen maaltijd begon (82). Dat Jezus den tempel tweemalen zal gereinigd hebben, is niet waarschijnlijk. Het verhaal bij de Synoptici verdient de

voorkeur, vooreerst omdat het niet aannemelijk is dat Jezus, de onbekende leeraar, te Jeruzalem zal begonnen zijn met de Joodsche hierarchie aan te tasten, ten andere vanwege het gebruik, dat de getuigen voor Kajaphas (Mark. XIV, 58. Matth. XXVI, 61) van Jezus' woorden maken. Een enkele maal komt de Paulinische hamartiologie om den hoek kijken (bl. 51) en loopt de verklaring uit in een toepassing, gelijk bij de Pietisten (blz. 93). Behoudens deze kleinigheden beveel ik het boekske gaarne aan. Het is een vrucht van studie.

C. H. van Rhijn.

De Clemens-roman. Eerste deel. Synoptische vertaling van den tekst door Dr. H. U. Meyboom, Groningen bij J. B. Wolters, 1902.

De pseudo-Clementinische Homiliën en Recognitiones zijn A. Κλήμεντος τοῦ Πέτρου ἐπιδημιῶν κηρυγμάτων ἐπιτομή, d. z. 20 Homiliën, bij Euseb. III, 38, 5 Διάλογοι, in het Grieksch, gedeeltelijk ook in het Syrisch. Voorafgaan eene Ἐπιστολὴ Πέτρου πρὸς Ἰάκωβον, een begeleidend schrijven bij de κηρύγματα, eene Διαμαρτυρία περὶ τῶν τοῦ βιβλίου λαμβανόντων, waarin de Jeruzalemsche presbyters verplicht worden, de κηρύγματα geheim te houden en alleen aan beproefde mannen over te geven, en eene Ἐπιστολὴ Κλήμεντος πρὸς Ἰάκωβον, bericht over de aanstelling van Clemens als opvolger van Petrus op diens cathedra te Rome. B. Ἀναγνώσεις (ἀναγνωρισμοί, recognitiones) in 10 boeken, waarvan het origineel verloren is, bewaard in de talrijke Hss. van de Lat. vertaling van Rufinus. Lib. 1—3 ook in eene Syrische vertaling. C. Ἐπιτομή (Κλήμεντος ἐπισκόπου Ῥώμης περὶ τῶν πράξεων, ἐπιδημιῶν τε καὶ κηρυγμάτων Πέτρου ἐπιτομή) in eenen dubbelen vorm.

In de Homiliën verhaalt Clemens, dien Petrus kort vóór zijnen dood tot bisschop van Rome zou hebben aangesteld, volgens de opdracht van zijnen stervenden meester (zie den 2en brief) aan Jakobus, den oppersten bisschop der kerk, zijne lotgevallen. Hij zegt daar, dat hij in de scholen der wijsgeeren tevergeefs de waarheid gezocht heeft, en dat hem het bericht, dat in Judea de Zoon van God verschenen was, naar Judea dreef, om zich daar van de juistheid van het bericht te overtuigen (I, 1—7). Nadat Clemens te Alexan-

driё Barnabas heeft ontmoet, leidt deze hem te Cesarea bij Petrus in. Clemens wint hem dadelijk voor zijne leer en brengt hem er toe, getuige te zijn van zijn twistgesprek met Simon den magiër (I, 8—22). Voordat het dispuut met Simon begint, leidt Petrus Clemens nog dieper in zijne leer in (II—III, 29). Drie dagen lang disputeert Petrus met Simon, doch slechts het twistgesprek van den eersten dag wordt medegedeeld, waarin gehandeld wordt over de uitspraken der Heilige Schrift betreffende God. Gemakkelijk overwint Petrus Simon magus. Simon vlucht en wordt door Petrus en Clemens vervolgd (III, 30—73). Het valt niet gemakkelijk hem in te halen. Wanneer Petrus en Clemens te Sidon, Berytus, Biblus en Tripolis komen, is Simon hun overal voor geweest (VII—XIII, 2). Eindelijk wordt Simon te Laodicea achterhaald en hier wordt de magiër in een gesprek van vier dagen, dat handelt over de kennis van God door de visioenen, over de leer van den hoogsten God en over het kwaad, geheel overwonnen (XVI—XIX). Simon moet het tegen Petrus afleggen. De magiër verliest zijne vrienden ook te Antiochië, en Petrus, die op zijne tochten overal gemeenten gesticht heeft, gaat nu naar Antiochië, om hier op gelijke wijze te werken (XX). Verschillende episoden komen in het boek verstrooid voor. H. IV, 6—27, VI heeft een dispuut plaats tusschen Clemens en den Alexandrijnschen grammaticus Appion. H. V. vinden wij een bericht van Clemens over zijnen vroegeren levensloop. H. XII ontmoet Clemens zijne moeder, H. XIII zijne broeders, H. XIV zijnen vader Faustus. Eerst de moeder en hare zoons en later ook de vader van Clemens worden voor het Christendom gewonnen. Het grootste gedeelte van de Homiliën wordt ingenomen door theologische bespiegelingen van Petrus, die in den vorm van een roman worden medegedeeld. De Homiliën zoowel als de Recognitiones dragen, wat de leer betreft, een geheel ander karakter dan het Paulinisme. Joden- en Christendom stellen zij gelijk. De Homiliën zeggen met nadruk, dat de traditie, die tot op eenen waren profeet teruggaat, de eenige weg is, om tot de kennis van het ware

geloof te komen. Petrus is de heiden-apostel bij uitnemendheid (Hom. VIII, 4—7, Rec. IV, 5). Van Paulus of van eenen anderen heiden-apostel wordt geen gewag gemaakt. Vgl. Dr. H. R. Offerhaus, Paulus in de Clementinen, 1894, bl. VI. De leerontwikkeling van de Clementinen is derhalve die van het Gnostische Joden-Christendom of het Elkesaïtisme. De Brief van Petrus aan Jakobus bevat een dringend verzoek, om de hem gezondene toespraken goed te bewaren als blijvenden toetssteen voor de leer, omdat anders de eenheid in de leer gemakkelijk verloren zou kunnen gaan. Die eenheid loopt gevaar, want sommigen uit de heidenen, die de leer van eenen nietswaardigen, vijandigen man aanhangen, hebben Petrus' prediking naar de wet verworpen. In verband met de waarschuwing van Hom. XI : 3 = Rec. IV : 35 moet bij deze waarschuwing aan eene verbastering van het Christendom door het Gnosticisme worden gedacht (Offerhaus, bl. 82). In de op den brief van Petrus volgende Διαμαρτυρία voldoet Jakobus aan het verzoek van Petrus en deelt den inhoud der openbaringen alleen aan zijne presbyters mede. De Recognitiones behandelen dezelfde stof als de Homiliën met belangrijke afwijkingen vooral in de didactische gedeelten. Nu eens wordt iets toegevoegd, dan weder iets weggelaten. Op het eind worden de stichting der Antiocheensche gemeente en de doop van Clemens' vader, door Petrus verricht, meégedeeld. Zijnen naam ontleent het boek aan de herkenningen in het 7e boek. In de *Studia Sinaitica*, N° 5, Apocrypha Sinaitica, 1896, gaf Mrs. Margaret Dunlop Gibson twee Arabische teksten uit, die betrekking hebben op de Recognitiones. Mrs. Gibson noemt ze „recensies." Het eerste stuk geeft, behoudens enkele afwijkingen, welke het werk zijn van latere afschrijvers of uitgevers, alleen den familieroman over de scheiding en de latere hereeniging van het gezin van Clemens en niets van de overige talrijke gesprekken. Deze gevondene Arabische teksten wettigen het reeds vroeger uitgesprokene vermoeden, dat voor de samenstelling van de Recognitiones gebruik is gemaakt van eenen eenvoudigen familieroman, waarin Clemens en de zijnen de hoofdpersonen zijn. Door

den bijval, welken deze roman vond, kwam men er toe, hem om te werken en de bedoelde uitvoerige gesprekken in te lasschen, zooals, om een ander voorbeeld te noemen, de pleitrede van Aristides ingevoegd werd in eene der bewerkingen van den roman Barlaäm en Josafat. Vgl. Prof. Van Manen, Theol. Tijdschrift, 1897, bl. 341. De Epitome is een uittreksel uit de Homiliën, voorzien van vreemde bestanddeelen, welke zijn uittreksels uit den brief van Clemens aan Jakobus, het martyrium van Clemens naar den metaphrast en een aan Ephraïm, bisschop van Cherson, toegekend geschrift περὶ τοῦ θαύματος τοῦ γεγονότος εἰς παῖδα ὑπὸ τοῦ ἁγίου ἱερομάρτυρος Κλήμεντος. De Clementinische litteratuur is niet alleen voor de daarin gevondene leerontwikkeling, maar ook voor de kennis van de leer van de ambten in de Christelijke kerk van gewicht. Vgl. Prof. H. U. Meyboom, Het Christendom der tweede eeuw. 1897, bl. 136 enz., 222 enz.

In navolging van Loman bezigde Meyboom den naam Clemens-roman ter aanduiding der pas genoemde litteratuur. Hij geeft van drie genoemde werken eene synoptische vertaling, en richt het zóó in, dat alle stof den lezer onder de oogen komt en toch herhalingen zooveel mogelijk zijn vermeden. Verschillende lettersoorten zijn gebezigd, om het overzicht te vergemakkelijken van de verhoudingen, waarin de onderdeelen dezer litteratuur tot elkander staan. Zoo is door verschil van lettertypen aangeduid, wat Homilien en Recognitiones met elkander gemeen hebben, wat in de Homiliën, de Recognitiones en de Epitome's alleen voorkomt. Toelichting van den tekst en een onderzoek naar de samenstelling van de verschillende bestanddeelen zoekt men in dit deel tevergeefs. Dit alles is voor een volgend deel bewaard. Alleen vinden wij in noten aan den voet der bladzijden verwijzingen naar parallele plaatsen en hier en daar eene opmerking, die tot goed verstand van den tekst kan strekken. Boeiend is de lectuur van den Clemens-roman niet, maar interessant in hooge mate, om de beschouwingen van het Gnostische Joden-Christendom te leeren kennen. Prof. Meyboom heeft een nuttig werk verricht door zijne gegevene

vertaling, want bij ervaring weet ik, dat de lectuur van den Clemens-roman naar den oorspronkelijken tekst niet altijd even gemakkelijk is, en dat bij het naslaan van plaatsen, welke men noodig heeft, het zooveel tijd kost, het redebeleid goed te leeren kennen. Thans levert dit minder bezwaren op. De Clementinen hebben in ons vaderland veel de aandacht getrokken. Behalve de dissertatie van Dr. van Nes, Het Nieuwe Testament in de Clementinen, 1887, hebben wij het genoemde proefschrift van Dr. H. R. Offerhaus, Paulus in de Clementinen, 1894. Naar aanleiding van hetgeen Loman over de Clement. litteratuur in verband met de beweerde onechtheid van den brief van Paulus aan de Galatiërs schreef, merkte ik zelf het een en ander op in mijne „Exeg. Hist verh. over den brief van Paulus a. d. Gal." 1889, bl. 352—360, en kwam daar tot een tegenovergesteld resultaat.

Bij het lezen van de vertaling van Meyboom heb ik enkele aanteekeningen gemaakt, welke ik mijnen ambtgenoot gaarne ter overweging geef.

Bl. 16, onder 10 zou ik *σκώπτοντες* niet door *begekkende* vertalen. *Ὡς μεγάλοις ὅπλοις κεχρημένοι τοῖς συλλογισμοῖς* = van de sluitreden als van de grootste wapenen gebruik makend. Οὐκ *ἀφείσατο* is niet: volhardde, maar: liet niet af, hield niet op. Ook volhardt men niet „ongeschokt", maar: onverschrokken, stoutmoedig (*ἀκαταπλήκτως*). Bl. 18 onder 12 leze men: maar voor dezen en soortgelijken, naar gij ziet, onwaardigen, die mij enz. De laatste zin onder 12 is geen uitroep, maar eene vraag. Niet fraai vind ik de vertaling van *τὴν ἀγαθὴν πρὸς ὑμᾶς προαίρεσιν* door: goede gezindheid ten uwaart. Bl. 32 onder 24 zou ik *τοῦ Ἰωάννου ἀναιρεθέντος* vertalen: „toen Johannes gedood was" i. p. v. na de uitdenwegruiming van Johannes. Ook was Dositheüs niet belust op", maar: „tuk op of sterk verlangend naar het gezag (*τῆς ἀρχῆς ὀρεγόμενος*). Bl. 33 onder 26 lees: hebben nagebootst. Bl. 35 onder 30 en 31 passim is *opbezweren* (voor *ὁρκίζειν* = adjurando evocare) geen Hollandsch. Hetzelfde geldt bl. 37 onder 35 van „verschansen van wat

wij te zeggen hebben." Bl. 46 onder 33 lees: onderrichtte. Lees bl. 103 onder 62 aanvoerder, en bl. 118 onder 11: die haar aanneemt, verheugt zich enz. Men *hecht* niet zijne verwachting aan de meening zijner voorvaderen (bl. 118 onder 11), maar *bouwt* die op enz. (*τὴν ἐπιδεδωκὼς ἐλπίδα*). Letterlijk vertaald is bl. 118 onder 11 *κἂν πάνυ αὐτῷ δεικνύηται μωρὰ καὶ καταγέλαστος οὖσα* door: al wordt het iemand ook aangetoond, dat het dwaas en belachelijk is. Beter acht ik: al toont men iemand het dwaze en belachelijke daarvan aan. Bl. 133 onder 8 zou ik *κολακεύειν* liever vertalen: door vleierij innemen dan door: bevrijen. Bl. 189 onder 5 wordt *πιστεύειν Μωύσει* eerst vertaald door: *in* en dan door *aan* Mozes gelooven. Ik zou vertalen: in Mozes gelooven of Mozes gelooven. Bl. 190 onder 6 is zonderling de vertaling: „Ik dank u, Vader des hemels en der aarde, dat gij deze dingen voor wijzen en ouderlingen verborgen hebt," waar bedoeld is voor wijze oudsten of ouderen in jaren teg. de *νήπιοι θηλάζοντες*. Bl. 254, r. 1 v.b. lees: voortkomt. Bl. 365 onder 14, waar kwestie is, hoe lang de stof bestaat, kan men *σύγχρονος* niet vertalen door: evenouder, maar door: even lang bestaat als Hij. Bl. 376 onder 22 is bij de aanhaling de invoeging „dit is geschied" onjuist. Men vertale: de kracht Gods moest door hem openbaar worden. Vgl. mijnen comm. Joh. op 1 : 8 en 9 : 3. Bl. 387, r. 5, v. b. lees: antwoorddet. Bl. 405 onder 142 houd ik de vertaling: „doopen tot den naam des Vaders, des Zoons en des Heiligen Geestes" voor minder nauwkeurig. Zie mijnen comm. Mt. op 28 : 19. Bl. 413 noot[1] lees *νομὴν ὕδατος* en onder 180 regel 4 v. o. heilige.

Utrecht, Dec. 1902. J. M. S. Baljon.

EEN KOMMENTAAR OP ROMEINEN.

Kommentaar op den Brief aan de Romeinen van F. Godet, bewerkt door G. J. A. Jonker, Pred. te Haarlem. — Utrecht, Kemink en Zoon, 1900.

Door Prof. Van Rhijn, redacteur van de Godgeleerde Bibliotheek, uitgenoodigd, den bovengenoemden Kommentaar in Theologische Studiën aan te kondigen, veroorloof ik me dien arbeid in eenigszins ruimen zin op te vatten. In drieerlei opzicht komt zulks, naar ik meen, dezen Kommentaar toe. Allereerst, omdat het een Kommentaar op den Brief aan de Romeinen is. Is Jesaja in het O. T. nog altijd waardig, de koning onder de profeten genoemd te worden [1]), Romeinen in het N. T. kan nooit te veel en te goed gelezen en overdacht worden [2]). Bovendien is deze Kommentaar van Prof. Godet, ook in ons Vaderland met eere bekend. Heeft hij in zijne Bijbelstudiën, enz. onze schriftkennis op uitnemende wijze verrijkt, in Romeinen biedt hij ons de vrucht aan van veeljarige studie, waarvoor wij hem ten hoogste dankbaar moeten zijn. En, eindelijk, deze Kommentaar is op zulk eene voortreffelijke wijze in een Nederlandsch kleed gestoken, dat ik meende, Ds. G

1) Dr. G. Wildeboer, De Letterk. des O. V², 203.
2) Deze Komm., bl. I.

J. A. Jonker te zullen beleedigen, indien ik mij met een paar officieele woorden van mijn opdracht afmaakte.

Of dat werk, zooals het nu in Hollandsch gewaad voor ons ligt, dan geene feilen heeft? Mijn hoofdbezwaar wil ik al dadelijk aanduiden. Op het titelblad staat „bewerkt", terwijl op de omslagen der verschillende afleveringen stond: „vertaling". Wat is deze Kommentaar nu, eene vertaling of eene bewerking? Naar het mij voorkomt, is hij eigenlijk geen van beiden. Het is niet meer de Kommentaar van Godet, maar het werd ook niet een Kommentaar van Jonker. Voor een gedeelte is Godet tamelijk getrouw vertaald, maar voor een ander gedeelte ook tamelijk vrij bewerkt.

Eerst over den *vorm* en daarna over den *inhoud* van dezen Kommentaar.

Zooals het boek daar staat, in groenen band met gouden rugtitel, maakt het een prettigen indruk. Die indruk wordt eer versterkt dan verzwakt, wanneer wij het werk opslaan. Papier, druk en uitvoering doen den Uitgever eer aan. Trouwens, wij hebben van Kemink en Zoon niet anders te verwachten.

Leggen we nu naast onzen Kommentaar het eigen werk van Godet, Commentaire sur l'Épitre aux Romains, dan valt dadelijk het verschil in omvang in het oog. Beider werk omvat Inleiding en Kommentaar, maar bij Godet telt men 164 + 1026 = 1190 bladz., bij Jonker LXV + 562 = 627 bladz. Eene verhouding van bijna 2 : 1. Nu staat er wel bij Jonker veel meer op ééne bladzijde, maar dat verklaart geenszins het genoemde verschil.

Bij nadere vergelijking blijkt, dat Jonker heel wat weg laat, wat bij Godet te vinden is. De Inleiding slonk van 164 op LXV bladz., terwijl het aantal hoofdstukken van 5 op 3 teruggebracht werd. De Kommentaar zelf werd, op voetspoor van Godet, in 32 stukken ingedeeld. Alleen liet Jonker de „Conclusions" vallen. Tot h. 5 volgt Jonker tamelijk getrouw Godet, maar dan wordt het vrij plotseling anders. Geheele stukken vallen weg. Bijna geheel wegge-

laten zijn de aanteekeningen over 8 : 18—22, 28—30, 9 : 13 en h. 11. Tot h. 12 wordt het snoeimes telkens gebruikt. De belangrijke pericoop h. 9—11 behandelt Godet op bijna 200, Jonker op even 70 bladz. Eene verhouding van 3 : 1. Uit h. 12—16 is weer minder weggelaten. Over 't algemeen is de eerste helft meer op den voet gevolgd, de laatste helft meer vrij vertaald.

Heeft Jonker alzoo veel weggelaten, er is ook veel bij Jonker te vinden, wat Godet niet had. Het doet ons Nederlandsch hart goed, niet alleen van Grotius en eenige anderen uit den ouderen tijd te hooren, maar ook bij Jonker de Hollandsche litteratuur van meer recenten tijd te lezen. Heel veel van 't geen er in ons Vaderland over Romeinen verscheen, is door Jonker in den text of aan den voet der bladzijde opgenomen. Hij trok zelfs meermalen over de grenzen, om ons met Sanday-Headlam e. a. kennis te doen maken.

Heel wat verandering dus. Er is veel weggelaten en ook vrij wat bijgevoegd. Alles saâmgenomen, won, vooral voor onzen volksstam, dit werk onder Jonkers hand nog aan belangrijkheid.

Iets wat nog weer duidelijker blijkt, wanneer wij beider werk naast elkander lezen. Wie zal Godets Commentaire uno tenore aandachtig volgen? Er ligt iets langdradigs, iets vermoeiends in. Men komt er haast niet doorheen. Vooral van deze zijde beschouwd, stel ik Jonker ver boven Godet. Gene heeft het werk zoo „vertaald", dat men meent, een arbeid van zijn eigen hand voor zich te hebben. Wat door Godet dikwijls met lange zinnen omschreven werd, heeft Jonker met een paar krachtige woorden aangeduid. Met volle erkenning van anderer smaak, mij bevalt Jonkers stijl, kort en korrekt, zeer. Niets dan lof.

Een paar minder juiste uitdrukkingen teekende ik aan. Op bl. 59 staat: de *aanbiddelijke* keten van middelen (Godet: l'enchaînement admirable des moyens); verkieslijker acht ik: de wondere of de bewonderenswaardige keten. Voor *hemelhooge* eischen (340) schreef ik liever, hoewel ook niet

schoon, onvoldoenbare eischen. Zoo ook voor *kroon* van het gebouw (361), dak van het gebouw. Eveneens voor groote zielsbeweging (Godet: vive émotion), levendige aandoening (388).

Eindelijk viel mijn oog ook op eenige fouten. Zetfouten zijn te vinden op bl. 73 (δόκιμος), 265 (vau), 281 (rechtvaardigiug), 359 noot 2 (qnatenus), 421 (eu) en 498 (vau), terwijl op bl. 123 de s van besnijdenis weg viel. Schrijffouten, die alleen het oog hinderen, trof ik aan in eenige grieksche woorden, b.v. bl. 58 (γνώτος), 315 (ώστε), 347 (σάρκι) en 368 (Ἕχοντες). Zinstorende schrijffouten vooral in aangehaalde texten: bl. 9 (vs. 2 moet zijn vs. 3), 28 (8 : 44 moet zijn 8 : 34), 162 (Dan. 12 : 9 moet zijn Dan. 12 : 3), 208 (vs. 4 moet zijn vs. 5), 311 (1 : 23 m. z. 1 : 13), 323 (Ex. 20 : 7 m. z. Ex. 20 : 17) en 500 (Jes. 45 : 13 m. z. Jes. 45 : 23). Als taalfout noteerde ik op bl. 240 *ter* zijner in plaats van te zijner. Aan het correctieoog ontsnapte op bl. 260 *naar* voor maar en in de tweede noot op bl. 397 een 1) voor 2). Doch dit alles zijn kleinigheden en is bij eene tweede uitgaaf gemakkelijk te herstellen.

Nogmaals, wat het formeele betreft heeft Jonker eene verbeterde editie van Godet geleverd. Alle lof.

Maar nu de inhoud. Hierbij treedt natuurlijk het werk van Godet meer dan dat van Jonker op den voorgrond en moet ons hoofddoel wezen, wederom het verschil tusschen beide te bepalen. In 't algemeen neemt Jonker zoowel de indeeling der stof als de uitwerking van elk onderdeel van Godet over. Evenwel, niet geheel en ook niet altijd.

De Inleiding behandelt drie punten: Paulus, Rome en de Brief. Het eerste geeft een kort en duidelijk overzicht van Paulus' leven. Het tweede doet de gemeente te Rome ons kennen als van heiden-christelijken oorsprong. (vergel. ook h. 15 en 16). Bij het derde punt heeft Jonker gebruik gemaakt van Godets Introduction au Nouveau Testament. In dit laatste gedeelte treedt Jonker meer zelfstandig op. Hier is hij meer omwerker dan bewerker.

De indeeling van Godets eigenlijke Commentaire is in hoofdtrekken als 't volgt. Hij onderscheidt eene Inleiding (1 : 1—15), eene Verhandeling (1 : 16—15 : 13) en een Slot (15 : 14—16 : 27). De Verhandeling valt in twee deelen uiteen, een didactisch deel (1 : 18—11 : 36) en een praktisch deel (12 : 1—15 : 13). Dat didactische deel behandelt het heil op zich zelf (1 : 18—8 : 39) en het heil in de menschheid (9 : 1—11 : 36). Nu besteedt Godet verreweg de meeste zorg aan het heil op zich zelf. Hij onderscheidt daarbij de rechtvaardiging door 't geloof (1 : 18—5 : 21), de heiliging door den Geest (6 : 1—8 : 17) en de heerlijkheid als het einde (8 : 18—39). Deze gedeelten bewerkte hij met de uiterste zorg en trachtte daarbij Paulus' gedachtengang tot in de vezelen na te speuren. De overige gedeelten zitten losser in elkaar. Hoe verder men komt, des te vlugger schiet men op. En al is dit een gewoon geval, dat bijna in alle werken terugkeert, bij Godet komt het bijzonder sterk uit.

Natuurlijk staat deze stempel nu ook op Jonker. Maar bij hem nog weer veel sterker. En dat komt, doordat hij vooral in de tweede helft het snoeimes gebruikt. De zes eerste hoofdstukken vullen de eene helft van Jonkers Kommentaar. Met h. 9, en eigenlijk al eerder, gaat de rustige uiteenzetting over in eene breede paraphrase met losse anatationes. Ik voor mij heb het eerste deel met zeer veel genoegen gelezen, maar het andere met minder pleizier bewerkt. Men krijgt zelf iets onrustigs. En de inhond van het boek heeft er onder geleden.

Op twee dingen in Jonkers Kommentaar wil ik vooral wijzen. Hij voegt een rijken schat litteratuur in of bij den text. Uitnemend. Maar het staat er meer los tusschen in of aan den voet der bladzijde er bij dan dat het in de Bewerking bewerkt is. Soms doet hij dit laatste. Maar waarom zoo betrekkelijk zeldzaam? Thans is het meer sier dan bouwstof. Het andere, waarop ik doelde, is de quaestie van de fides praevisa, waarmede Godet zoo inconsequent en wonderlijk omspringt en waarover Jonker hem zoo terecht

op de vingers tikt. Waarom die allerbelangrijkste zaak zoo abrupt besproken?

Te eer mocht men hier eene breedere uiteenzetting verwachten, wijl Jonker ook elders meerdere malen tegenover Godet partij kiest (b.v. 5 : 12, 17, enz.). Had hij van tweeën één gedaan, of Godet vrij vertaald of Godet vrij bewerkt, dan wisten wij precies, wat wij hadden. Nu is het teveel Godet-Jonker geworden. Er is te weinig zelfstandige arbeid in, om het als een eigen werk aan de markt te brengen, en toch ook weer te veel, om alleen Godets naam te dragen. Het spijt mij, dat Jonker niet dadelijk volgens vaste methode is gaan werken. Had hij er zijn eigen merk op gezet! Jonker is geen man voor dom vertaalwerk. Zijn scherpe blik en gespierde taal gaven hem recht, Godet zelfstandig bij en, waar het noodig is, om te werken. Hier schuilt, mijns inziens, de hoofdfout in Jonkers arbeid. De Kommentaar is niet van Godet en ook niet van Jonker, maar van Godet-Jonker.

Nu de zaken zoo staan, mocht geen Voorbericht van Jonkers eigen hand ontbreken, wat werkelijk het geval is. Te vergeefs zocht ik naar zoo iets. Gelukkig was de Bewerker zoo vriendelijk, mij omtrent de wijze van zijn arbeiden eenigszins in te lichten. En nu bleek het mij, hoe door omstandigheden, buiten Ds. Jonker gelegen, zulk een Voorbericht achterwege is gebleven. Jammer voor zijn werk. [1])

Zooals Godet-Jonker dan daar ligt, zullen wij niet nader ingaan op al het voortreffelijke, in overvloed te vinden, maar willen wij even stilstaan bij die pericopen en texten, waarbij eenige twijfel bij mij oprees. De verklaring van 1 : 3, 4 wordt mijns inziens te ver en te diep gezocht. Te ver, wijl hier niet over Paulus' apostelschap, maar over Jezus' per-

---

1) Met verlof van Ds. Jonker citeer ik hier een paar woorden uit den brief, namens Prof. Doedes, 15 Febr. 1894, aan Ds. G. J. A. Jonker, toen te Kralingen, gezonden. In dien brief staat: „alle mogelijke vrijheid met de bewerking wordt u gaarne overgelaten". En ook: „wilt u het breede van Godet inkorten, een exegese wijzigen, enz., alles best." Jonker handelde dus niet eigenmachtig.

soon gesproken wordt. Te diep, wijl die (persoon van) Jezus hier wordt voorgesteld, niet naar zijn beide staten (aardsche en verheerlijkte staat), maar naar zijn twee naturen (vs. 3 menschelijke en vs. 4 goddelijke). De gedachte: „door opstanding is Jezus van Zoon Davids Zoon Gods geworden" (bl. 13), op zich zelf niet juist, is hier in elk geval geheel uitgesloten.

Dat in *συνείδησις* (bl. 108) *σὺν* op iets intiems wijst, kan ik niet zoo maar toestemmen, evenmin als ik Jonkers vertaling: de *formule* der kennis" (2:20) boven de St. Vert.: de gedaante der kennis" verkies. Ook wil er niet bij mij in, dat 2:17—20 en 21—24 beide praemissen zijn van een verzwegen conclusie. Liefst laat ik den hoofdzin, met gewijzigde constructie, beginnen bij vs. 21. Zulks stemt meer overeen met Paulus' manier van schrijven, terwijl de voorgestelde constructie, vooral het verzwijgen van de zoo belangrijke conclusie, naar ik meen, tegen Paulus indruischt.

De zoo moeilijke pericoop 3:1—8 is uitnemend behandeld. Misschien werd nog iets aan duidelijkheid gewonnen, door telkens er op te wijzen, hoe Paulus het vraagstuk bij afwisseling van 's menschen zijde (vs. 1, 3, 5, 7, 8^{a}) en van Gods zijde (vs. 2, 4, 6, 8^{b}) beschouwt. Omtrent het uiterst belangrijke stuk 3:21 vv. een paar opmerkingen. Is *νυνὶ δὲ* (vs. 21) temporeel of logisch bedoeld? Het eerste, dunkt mij, verdient de voorkeur. Vooral met het oog op *πεφανέρωται*, dat op eene bepaalde gebeurtenis in de heilsgeschiedenis wijst. Godet evenwel vat het logisch op. Maar hoe kon hij dan even vroeger schrijven: op de *periode* van het algemeene oordeel volgt *die* der algemeene rechtvaardiging (166)? — Ook in *προέθετο* (vs. 25) zou ik, met Godet en anders dan Jonker, *πρὸ* temporeel nemen.

Wat Godet verder over de Verzoening volgens Paulus schrijft, werd mij niet recht duidelijk. Als ik hem niet mis versta, dan stelt hij het anthropologische doel boven den theologischen eisch der verzoening. Nu valt over het begrip *recht* heel wat te zeggen, maar in het verband, waarin dat begrip hier voorkomt, ben ik het niet eens met deze uit-

spraak: „ongetwijfeld is de sfeer van het recht lager dan de sfeer van de liefde" (190, 1). Bij de verzoening q. t. gaat recht voor liefde.

Omtrent 4 : 2, *οὐ πρὸς θεόν*, zegt Godet: de wending, die Paulus hier neemt, is vreemd, ja eenigszins verlegen." Mij dunkt, heel natuurlijk. De *δικαιοσύνη ἐξ ἔργων*, dus uit den mensch, geeft *καύχημα πρὸς ἄνθρωπον*; die *ἐξ πίστεως*, dus uit God, *κ'' πρὸς θεόν* (*πρὸς* als 5 : 1). Men heeft, naar het me wil voorkomen, de beteekenis van dit vers altoos te diep gezocht. — *Καὶ ἠγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμῶν* (4 : 25) wordt door Godet alzoo verklaard: gelijk onze zonden moreel zijn uitgeloopen op Christus' dood, is onze rechtvaardiging moreel uitgeloopen op zijne opstanding." Niet alleen is „moreel" hier zeer duister, maar ook is de laatste helft der gedachte in strijd met den text. Onze rechtvaardiging is niet oorzaak, maar gevolg van zijne opstanding. Onjuist dan ook: Jezus' opstanding is niet slechts het bewijs, maar ook het gevolg der vrijspraak." En evenmin juist: onze rechtvaardiging roept hem weder in het leven." Neen, in Hem òns heil, niet in ons zìjn heil. *Ἡμῶν* bij *παράπτωμα* is Gen. Subj., bij *δικαίωσιν* Gen. Obj., want wìj zondigen en Gòd rechtvaardigt.

De beide hoofdproblemen in 5 : 1—21, verzekerdheid omtrent het eeuwige heil en Christus tegenover Adam, zijn, naar mijn inzien, juist geformuleerd, doch de ontwikkeling der verschillende détails is minder goed geslaagd dan in het voorafgaande. 't Valt bepaald in het oog, dat Jonker hier telkens zijn eigen meening naast die van Godet stelt. Vooral de vsn. 7 en 13 werden mij niet helder.

In 7 : 14—25 Paulus de pharizeeër, niet de christen. M. i. terecht. Maar toch blijven er allerlei vragen. Ook deze. Het stuk handelt over de wet en wel over de onmacht der wet (319). Maar waarom treedt het persoonlijke hier dan zoo sterk op den voorgrond? Zeer schoon is aangetoond, dat de *νόμος* besproken wordt in h. 3 in verband met de *δικαιοσύνη* en in h. 7 in verband met de *ἁγιασμός*. Maar moest dan in h. 7 de wet van hare donkere zijde bezien

worden? Is de gedachtengang hier veeleer niet zoo: de wet, onmachtig ter rechtvaardiging, is toch nuttig ter heiliging?

Jonker zegt op bl. 374: bij Paulus sluit het geroepen zijn het opvolgen der roeping in (8 : 28). Dus κλητοὶ = ἐκλεκτοί. Maar is die stelling, zooals zij daar grifweg staat, vol te houden? Heeft *heel* de gemeente Rome haar roeping opgevolgd (1 : 6, 7)? Op 8 : 29 (προέγνω) spreekt Godet van dezulken, die gelooven zullen (fides praevisa). Jonker wil ook hier alles objectief bezien. De guldenketen van onze zaligheid mag niet verbroken worden, zegt hij met de Synode van Dortrecht. Gaarne had ik dit stuk wat breeder uitgewerkt gezien.

Datzelfde geldt ook 9 : 13, waar Jonker weer zeer terecht de fides praevisa de deur wijst. Had hij geen lust, daarop wat dieper in te gaan bij de Algemeene beschouwingen over h. 9.? Ook daar komt Godets tweeslachtigheid in dezen weer duidelijk uit. Het donkere vraagstuk van de zonde belet ook hier tot voldoende helderheid te komen. God is absoluut souverein (h. 9), ook over de zonde van individu (h. 3) en gemeenschap (h. 9). Maar dat sluit geenszins de verantwoordelijkheid van den zondaar uit (h. 3 en 10).

Met Jonker ben ik het weer hartelijk eens, dat Godet de verklaring van 10 : 6, 7 veel te diep zoekt. Hier wordt de natuur van het geloof beschreven, in vs. 6 en 7 negatief en in vs. 8 positief. Als verder waar is, dat voor de δικαιοσύνη alleen geloof en voor de σωτηρία ook heiliging noodig is (10 : 10), dan heeft men in het begrip πίστις altoos te veel gezocht. Iets, waarvoor ik veel gevoel. Bij 11 : 15 zou ik willen vragen, waarom hier geen opstanding uit de dooden? Op 11 : 17 lees ik liever „*in* hen" dan „onder hen". Maar deze en andere kleinigheden laten wij buiten bespreking. Het was ons bij alles niet te doen, om eigen licht te laten schijnen, maar om te toonen, met hoeveel belangstelling wij Godet-Jonker bestudeerd hebben.

De rijke inhoud van Godets Commentaire erlangde in Jonkers Kommentaar een schooneren vorm. Wie Romeinen

wil verstaan, waaraan wij in onze dagen wel behoefte hebben, schaffe zich dit werk aan. Hij zal er geen berouw van hebben. Mij althans heeft Godet den blik verruimd en Jonker deze studie aangenaam gemaakt. Hartelijk hoop ik, dat eene tweede uitgaaf noodig zal wezen. De Vertaler-Bewerker zal dan tevens gelegenheid hebben, Godets arbeid geheel zelfstandig te bewerken.

N. Loosdrecht, 21 Maart 1902. G. Vellenga.

D. PLOOIJ. *De bronnen voor onze kennis van de Essenen.* Leiden 1902. (135 bl.). Akademisch proefschrift.

Na lezing van Dr. Plooij's proefschrift weet ik niet waarmede den schrijver meer geluk te wenschen, met de keuze van zijn onderwerp of met de wijze van behandeling. De verdienste van het eerste komt aan de faculteit, die als onderwerp eener prijsverhandeling opgaf: „een verhandeling over de Essenen, gebaseerd op oordeelkundig gebruik der bronnen." Maar voor den heer Plooij bleef over, dat hij dit onderwerp aanvatte en ten uitvoer bracht op zulk een wijze, dat hij de gouden medaille verkreeg en er tegelijk een dissertatie mee won, die met eere genoemd mag worden. Het belangrijkste deel van zijn verhandeling werkte hij daartoe min of meer om en wel het deel dat op de bronnen voor het Essenisme betrekking heeft. Een studie over het Essenisme trekt reeds op zichzelf de aandacht. Ieder toch weet dat wij hierin met een verschijnsel te doen hebben, waarover meer valt te vragen dan met zekerheid geantwoord worden kan. En toch is een antwoord zeer gewenscht met het oog zoowel op de kennis van het Joodsche volk als op die van het oudste Christendom. De moeilijkheid zit in de bronnen, over wier waarde men in het onzekere verkeert. Elke poging daarom om hierin licht te ontsteken moet met ingenomenheid worden begroet. En dit is zeker dat het den heer Plooij noch aan goeden wil, noch aan nauwkeurige studie, noch aan zorgvuldig overleg heeft ontbroken. Zijn onderwerp heeft daarbij scherpe grenzen en omvat een betrekkelijk klein gebied; ook is het getal onderzoekers en door hen gevormde onderstellingen niet zoo heel groot. Men loopt

hierbij geen gevaar zich in allerlei bizonderheden te verliezen of zich op bijpaden te laten afleiden, terwijl men ook niet behoeft te beginnen met in het donker rond te tasten, omdat voortgebouwd kan worden op wat anderen hebben te voorschijn gebracht, of althans een lamp is te vinden in de schrijvers der bronnen zelve, wier werken ons in hoofdzaak bewaard gebleven zijn. Zoo is de keuze van onderwerp een gelukkige geweest, maar ook de wijze van behandeling is in vele opzichten te roemen. De vorm is in één woord keurig; zelfs wordt telkens aan den rand opgegeven, waarover de tekst handelt, een m. i. aanbevelingswaardige gewoonte. Met de grootste zorg is alles behandeld, nergens wordt ook maar eenig spoor van overhaasting gevonden. Het is het werk van iemand, die in zijn studie door en door degelijk is. Eigenaardig is de stempel van individualiteit, die het draagt, die voor een goed deel wel te verklaren zal zijn uit de voorliefde van den schrijver voor zijn arbeid. Hier en daar komt dit wel wat heel sterk uit, wanneer het een of ander niet strookt met zijn persoonlijke gevoelens. Vooral Ohle moet het ontgelden. Plooij verklaart, niet te willen verhelen, dat het hem „eenige moeite kostte" (!) diens betoog uitvoerig weer te geven (bl. 19). Diens bezwaren noemt hij elders (bl. 23): „grootendeels dwaze bezwaren". Ook verklaart hij (bl. 85) bij het voor echt houden der §§ 12 en 13 bij Philo „zijn vernuft niet in zoo pijnlijke mate te behoeven scherpen, als waartoe Ohle zich verplicht heeft gezien", en als hij iets bij hem leest, dat hem verwondert, zegt hij: dat hij zich de oogen uitwrijft of hij wel goed gezien heeft (bl. 84)! Zulke gevoelsuitingen, die op den lezer eerder een anderen indruk maken dan bedoeld werd, waren beter achterwege gebleven. En hetzelfde geldt van Fransche uitdrukkingen, als „pour besoin de la cause" (bl. 56) en „air de dédain" (bl. 104, en „papier blanc" (bl. 49), die zonderling doen tegen de heel gewoon-Hollandsche omgeving, evenals van sommige studentenwoordjes, die een kluchtig effekt hebben, zooals: „koddig" (bl. 60), manoeuver" (bl. 68), „geen klein beetje" (bl. 96), „hartig woordje" (bl. 57) enz.

De methode is logisch. Na een inleiding die het onderzoek motiveert en de stof verdeelt, wordt achtereenvolgens stilgestaan bij Flavius Josephus, Philo, Heidensche en Christelijke bronnen. Feitelijk hadden echter de eerste twee onder het eene hoofd: Joodsche berichtgevers, moeten gebracht worden zooals de inleiding trouwens aangeeft (bl. 5). Ieder onderdeel is weer afzonderlijk begrensd, en geregeld wordt het een na het ander behandeld, terwijl de schrijver zich van verwarring geheel vrijgehouden heeft.

De christelijke berichtgevers, om met de laatsten te beginnen, hebben naar het resultaat van Pl. voor de kennis der Essenen geen waarde. Zij zijn: Hippolytus, Porphyrius, die beiden uit Josephus putten, en Epifanius, „een bekrompen warhoofd" (aldus Plooy bl. 124), die wel eenige positieve gegevens had, maar deze op zoo zonderlinge wijze vermengde met voortbrengselen zijner verbeelding, dat menige van de ketterijen, die hij beschrijft „zeker nergens anders dan in Epiphanius brein een gedrochtelijk bestaan heeft geleid" (bl. 133). De Heidensche berichtgevers, waarvan Plinius de voornaamste is, hebben meer waarde. Bij Plinius toch vindt Plooy berichten over de Esseners van vóór 70. De hoofdbronnen zijn en blijven natuurlijk Josephus en Philo; aan hen is dan ook het grootste deel van het onderzoek gewijd (bl. 6—29, 30—105) Om de waarde van Josephus mededeelingen te bepalen, wordt terecht eerst een karakteristiek gegeven van diens geschiedbeschrijving. Ik zou daarbij alleen willen opmerken, dat deze wat al te gunstig is uitgevallen. Zelf zegt Pl. dat J. was „karakterloos, ijdel, beginselloos, slap," maar dan is het te mooi om te spreken van zijn „sympathie voor een cultuurmacht, die hem bekoorde" (bl. 10); ook houdt Pl. te weinig rekening met J.'s ijdelheid en zucht tot opsiering en met het feit, dat zijn lezers: beschaafde heidenen, hem ook dikwijls in den weg zaten en er toe brachten de waarheid te verbloemen. Voor een bewering als op bl. 13 onderaan had ook wel eenig bewijs mogen worden aangevoerd, maar de weg, die tot opsporing der waarheid wordt aangewezen, is zeker de beste.

Nog belangrijker is het onderzoek over Philo's §§ in zijn quod omnis probus liber. De inhoud van dit geschrift wordt eerst weergegeven, ten einde daarna de vraag der echtheid te kunnen beantwoorden. De hypothese van Ausfeld, dat Philo twee geschriften heeft verwerkt, wordt afgewezen, vervolgens de eigen hypothese opgesteld, dat q. o. p. l. wel van Philo is, maar uit diens leertijd aan de rhetoren school te Alexandrië (bl. 74). Tegenover Ohle wordt voorts betoogd, dat de §§ 12 13 evenzeer Philonisch zijn als de rest. Al moet Philo's q. o. p. l. met voorzichtigheid worden geraadpleegd, toch zijn daarin betrouwbare berichten te vinden. Ook van het fragment zijner apologie dat over de Essenen handelt, handhaaft Pl. de echtheid; alleen de pericoop over de vrouw houdt hij voor interpolatie. Het ligt buiten mijn bestek dit onderzoek op den voet te volgen, slechts bij een tweetal punten moet ik bezwaar maken. Het 1e betreft § 7 van q. o. p. l., waarvan de inhoud m. i. onjuist weergegeven wordt (bl. 41). De redeneering, die Pl. daar Philo toeschrijft, kwam mij bij het lezen onbegrijpelijk voor, maar toen ik het oorspronkelijke raadpleegde, vond ik het daar anders dan bij hem. Philo toch zegt wel dat de beste bewijsgrond der vrijheid voor de wijzen is de *ἰσηγορία* (aldus Pl. in een noot), maar voegt hieraan toe: *ἣν οἱ σπουδαῖοι πάντες ἄγουσι πρὸς ἀλλήλους*. Dit schijnt Pl. over het hoofd te hebben gezien. Zoo licht Philo zijn bewijsgrond toe, door aan te toonen, dat deze isegoria bij de *σπουδαῖοι* werkelijk bestaat. Immers dat — gegeven de isegoria — hieruit volgt het bezit van vrijheid, wordt met een paar versregels te voren als vaststaande uitgesproken. Daarom geloof ik met Ausfeld dat *καὶ τινες τουτῶν εἰσιν ἐλεύθεροι* wel degelijk interpolatie is. En het tweede punt is, dat Pl. niet opgemerkt heeft, hoe bij § 14 (bl. 46) Philo van de lijn afglijdt en de tweerlei vrijheid verwart, wat bv. bij het voorbeeld van den Lakonischen knaap, de Dardanische vrouwen en Polyxena duidelijk te zien is. Pl. is hiervoor wel niet geheel blind (bl. 54, 56), maar vat het onderscheid niet scherp genoeg op, en vindt een verklaring in zijn opvatting van § 7 sq., waar

beide begrippen verschoven zouden zijn. Of nu Ausfeld's hypothese de voorkeur verdient, durf ik niet beslissen, maar wel komt 't mij voor, dat die van Plooy niet bizonder krachtig is. Dat Theodotus verder niet genoemd wordt, zegt er niets voor. Lukas noemt Theofilus ook verder niet. Dat hij ook over de *δουλεία τοῦ φαύλου* spreekt, bewijst niet, dat er niet een ander parallel geschrift over dit onderwerp van hem kan hebben bestaan, en de naieveteit van § 1 vinden wij volstrekt niet minder sterk in bv. De migr. Abr. § 23 fin. (Pl. bl. 66), waar Philo verklaart, dat het gebod: achter den Heer te wandelen, niet letterlijk van een bewegen der voeten maar in geestelijken zin moet verstaan worden. Gelukkiger lijkt de schrijver mij bij de handhaving der echtheid. Ten slotte de opmerking, dat Frankel's Programm (bl. 30) ook te vinden is in het Monatsschr. f. Geschichte und Wissensch. d. Judenthums II S. 30 ff. en 60 ff. en dat de echtheid van q. o. p. l. ook verdedigd werd door Herzfeld Gesch. Isr. II, 382 en Zeller Phil. d. Griech. III, 2, I, 35 (Bij Zöckler in Herzog. R. E.[2]). Alles te zamen is dit proefschrift een belangrijke studie, die met belangstelling doet uitzien naar het vervolg, de beschrijving van het Essenisme zelve.

Purmerend, 9 Okt. 1902. A. VAN DER FLIER G.Jz.

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden.

De Vlucht eens Konings (After Worcester) naar het Engelsch van S. Everett Green door S. J. E. Boekhandel voorheen Höveker en Wormser, Amsterdam—Pretoria.

Het Nieuwe Testament door in den tekst ingelaste ophelderingen voor de Gemeente duidelijker gemaakt door Johs. Krull, vroeger predikant te Spannum en Edens. Naamlooze Vennootschap-Drukkerij „Vada", Wageningen 1902.

Geschichte der Orientalischen Kirchen von 1453—1898 von A. Diomedes Kyriakos, Professor der Theologie an der Universität Athen. Autorisierte Uebersetzung nebst einem Vorworte von Lic. Dr. Erwin Rausch, korrespondierender Mitglied des Parnassos in Athen. Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf. (Georg Böhme) 1902.

Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth Religionsgeschichtliche Untersuchungen von Ernst Mass, Professor an der Universität Marburg. Mit einer Abbildung. Berlin 1902. Druck und Verlag von Georg Reimer.

Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren in geschichtlichem Zusammenhang beschrieben von Otto Pfleiderer D und Professor der Theologie zu Berlin. Zweite, neu bearbeitete und erweiterte Auflage I, u. II Band. Berlin. Druck und Verlag von Georg Reimer 1902.

Kirche und Kirchen in lichte griechischer Forschung. Von Lic. Dr. Erwin Rausch, korrespondierender Mitglied des Parnassos in Athen. Leipzig. A. Deichert'sche Verlagbuchhandlung. Nachf. (Georg Böhme) 1903.

Alttestamentliche Untersuchungen von Lic. theol. Wilhelm Riedel, Privatdocenten an der Universität Greifswald. Erstes Heft. Leipzig. A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung. Nachf. (Georg Böhme). 1902.

De Leertucht in de Gereformeerde Kerk van Nederland tusschen 1570 en 1620, door H. Schokking. Amsterdam J. Clausen, Drukker van het Amsterdamsch Studentencorps 1902.

Schetsen uit de geschiedenis van Kerk en Staat in de Nederlanden, gedurende de 16e en 17e eeuw, door Mr. J. Schokking. Utrecht. Erven J. Bijleveld 1902.

Troost mijn Volk. Jesaja's Troostboek (Jesaja XL tot LXVI) in honderd Schriftoverdenkingen door J. C. Sikkel, Dienaar des Woords te Amsterdam, 2 Deelen. Boekhandel voorheen Höveker en Wormser, Amsterdam—Pretoria.

Verzekerdheid. Veertien Leerredenen over Romeinen VIII door P. A. E. Sillevis Smitt. Boekhandel voorheen Höveker en Wormser, Amsterdam—Pretoria.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

H. B., Het sociale vraagstuk en de Kerk (Stemmen voor Waarheid en Vrede, December).

Joh. H. Been, Eene dorpspastorie uit de 17e eeuw (Tijdspiegel, December).

S. Cramer, Art. 171 Grondwet en de Scheiding van Staat en Kerken (Theol. Tijdschrift XXXVI, 6).

P. Groote, In Memoriam J. N. J. Sanders (Marnix IV, 5).

W. Hoek, Enkele feiten uit de Roomsche wereld (Marnix IV, 5).

W. Jansen, Onderwijzende Opvoeding (Stemmen voor Waarheid en Vrede, November).

P. A. J. Jas, Christendom en Humaniteit (Geloof en Vrijheid XXXVI, 6).

W. F. K. Klinkenberg, Een nieuw overzicht van het Protestantsche Zendingswerk (Geloof en Vrijheid XXXVI, 6).

T. C. van der Kulk, Arisch of Semitisch Christendom (Tijdspiegel, December).

M. Lindenborn, Reorganisatie (Stemmen voor Waarheid en Vrede, November).

W. Mallinckrodt, Openingsredevoering voor mijne colleges (Geloof en Vrijheid XXXVI, 6).

J. C. Matthes. Israëls nederzetting in Kanaän (Theol. Tijdschrift XXXVI, 6).

J. Offerhaus, Terugblik op mijne levenservaringen (Geloof en Vrijheid XXXVI, 6).

P. D. Chantepie de la Saussaye, Levensbericht van C. P. Tiele (Jaarboeken der Koninklijke Academie van Wetenschappen, 1902)

O. Schrieke, Een Roomsch propaganda geschrift (Marnix IV, 5).

—— Dr. J. J. P. Valeton Jr. 1877—1902 (Stemmen voor Waarheid en Vrede, December).

F. B. Westerdijk, Evangelie en moderne moraal II (Teekenen des Tijds, 6).

H. A. J. van Wijhe, Het confessionalisme en de belijdenis (Teekenen des tijds, 6).

Buitenlandsche Tijdschriften.

B. Baentsch, Babel und Bibel. Eine Prüfung des unter diesem Titel erschienenen Vortrages von F. Delitzsch (Prot. Monatsh. 1902, 8, S. 287—297).

W. Bahnsen, Neue Untersuchungen über den Römerbrief (Protest. Monatsh. 1902, 9, S. 331—336).

J. Besse, L'episcopat français et les protestants après la révocation de l'édit de Nantes (Rev. d. Quest. Hist. 1. Oct. 1902, p. 592—602).

A. Bienwald, Harnacks ,Wesen des Christentums' in der höheren Schule (Z. f. d. ev. Rel.-Unt. Sept. 1902, S. 15—24).

Boehmer, Die Eigenart der prophetischen Heilspredigt des Amos (Th. Stud. u. Krit. 1903, 1, S. 35—47).

R. Böhme, Die Predigt u. die moderne Weltanschauung (Monatschr. f. krchl. Prax. 1902, 9, S. 349—354).

W. Bousset, Das Reich Gottes in der Predigt Jesu (Th. Rdsch. 1902, 10, S. 397—407; 11, S. 437—449).

J. Bovon, L'idée du royaume de Dieu dans l'enseignement de Jésus-Christ (Lib. Chrét. 1902, 9, p. 385—394).

E. Bröse, Noch einmal der Teich Bethesda (Th. Stud. u. Krit. 1902, 1, S. 153—156).

F. C. Burkitt, The date of codex Bezae (Journ. of Th. Stud. july 1902, p. 501—513).

F. C. Conybeare, Ein Zeugnis Ephräms über das Fehlen von c. 1 und 2 im Texte des Lucas (Z. f. neutest. Wiss. 1902, 3, S. 192—197).

P. Corssen, Noch einmal die Zahl des Tieres in der Apokalypse (Z. f. neutest. Wiss. 1902, 3, S. 238—242).

E. Doumergue, L'arrivée de Calvin à Genève et la dispute de Lausanne, 1536 (Bull. Hist. et Lit. 1902, 10, p. 521—537).

St. Ehses, Geheimhaltung der Akten des Konzils von Trient? (Röm. Quartschr. 1902, 3, S. 296—307).

G. Esser, Tertullian: De pudicitia cap. 21 und der Primat des römischen Bischofs (Kathol. Sept. 1902, S. 193—220).

—— Litteratur zum Wesen des Christentums (Th. Rev. 1902, 11, 12, 13).

A. Filon, Olivier Cromwell et le gouvernement des ‚Saints' (Rev. d. Deux Mond. 15 nov. 1902, p. 417—441).

F. X. Funk, Die Echtheit der Kanones von Sardika (Hist. Jahrb. XXIII, 3, S. 497—516).

Funk, Der sog. zweite Klemensbrief (Th. Quartschr. 1902, 3, S. 349—364).

E. Fuchs, Wandlungen in Schleiermacher's Denken zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der Reden (Th. Stud. u. Krit. 1903, 1, S. 71—99).

A. Frh. v. Gall, Die Alttestamentliche Wissenschaft und die keilinschriftliche Forschung (Arch. f. Rel.-Wiss. Bd. 5, 4, S. 289—339).

W. Geiger, Buddhistische Kunstmythologie (Arch. f. Rel.-Wiss. V, 3, S. 177—201).

M. Glossner, Zur dogmatischen und apologetischen Literatur (Jhrb. f. Philos. u. spec. Th. Bd. XVII, 2, S. 125—175).

A. Harnack, Cyprian als Enthusiast (Z. f. neutest. Wiss. 1902, 3, S. 177—191).

E. Haupt, Was unsere Universitäten der Gründung der Universität Wittenberg danken (Dtsch.-ev. Bl. 1902, 11, S. 737—759).

C. Heussi, Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protreptikos und Paedagogos (Z. f. wiss. Th. 1902, 4, S. 465—512).

A. Hilgenfeld, Das Gleichnis von dem verlorenen Sohne. Luc. XV, 11—32 (Z. f. wiss. Th. 1902, 4, S. 449—464).

E. Höhne, Zur Inspirationsfrage (Bew. d. Glaub. 1902, 10. S. 357—374).

G. Hoennicke, Paulus und sein Verhältnis zur Gemeinde von Korinth (Dtsch.-ev. Bl. 1902, 10, S. 667—678).

J. Hontheim, Bemerkungen zu Job 27 (Z. f. kath. Th. 1902, III, S. 598—604).

Hort-Murray, Εὐχαριστια, εὐχαριστεῖν (Journ. of Th. Stud. july 1902, p. 594—598).

J. Jüngst, Der Religionsbegriff (Prot. Monatsh. 1902, 8, S. 309—317; 9, S. 336—350).

Kellner, Das wahre Zeitalter der h. Cäcilia (Th. Quartschr. 1902, 2, S. 237—258).

E. König, Die moderne Poetisierung des Alten Testaments (Bew. d. Glaub. 1902, 10, S. 375—382).

Lachenmann, Die Fortschritte des Protestantismus in Frankreich (Christl. Welt 1902, 32, 33, 34, 35).

P. Ladeuze, Les destinataires de l'épître aux Ephésiens (Rev. Bibl. Int. 1902, 4. p. 573—580).

E. Littmann, Aus den abessinischen Klöstern in Jerusalem (Z. f. Assyriol. XVI, 1, S. 102 ff.; 2—4, S 363—388).

E. Nestle, Zur Geschichte von 1. Joh. 5, 7 in der deutschen Bibel (Protest. Monatsh. 1902, 10, S. 401—407).

F. W. Otto, Glaube und Wissenschaft (Bew. des Glaub. 1902, 9, S. 317—328).

C. Porret, L'état actuel des débats sur le quatrième évangile (Lib. Chrét. 1902, 10, p. 433—441).

E. Preuschen, Miscellen: Die Salbung Jesu in Bethanien. Die neue Pariser Evangelienhandschrift (Z. f. neutest. Wiss. 1902, 3, S. 252—256).

C. Rauch, Bemerkungen zum Markustexte (Z. f. neutest. Wiss. 1902, 4, S. 300—314).

Riedel, Miszellen zum Alten Testamente: 1 Exod. 24, 12; 2. Amos 7, 14; 3. Nahum 3, 15; 4. Joel 1, 17 (Th. Stud. u. Krit. 1903, 1, S. 161—170).

J. E. Roberty, La pensée d'Auguste Sabatier (Rev. Chrét. nov. 1902, p. 376—383).

J. W. Rothstein, Zur Kritik des Deboraliedes und die ursprüngliche rhythmische Form desselben (Z. d. dtsch. Morgenländ. Ges. Bd. 56, III, S. 437—458).

W. Staerk, Jesu Stellung zum jüdischen Messiasbegriffe (Prot. Monatsh. 1902, 8, S. 297—309).

B. Stade, Ein Land, wo Milch und Honig fliesst (Z. f. alttst. Wiss. 1902, II, S. 321—324).

Steude, Eine neue Wunderapologie (Bew. d. Glaub. 1902, 7, S. 237—251).

K. Trost, Chateaubriands Geist des Christentums (Preuss. Jahrb. 1902, 1, S. 92—101).

H. Usener, Eine Spur des Petrusevangeliums (Z. f. neutest. Wiss. 1902, 4, S. 353—358).

J. Vienot, Auguste Sabatier (1839—1901) (Rev. Chrét. sept. 1902, p. 169—187).

A. de Waal, Zur Ikonographie der transfiguratio in der älteren Kunst (Röm. Quartschr. 1902, 1 u. 2, S. 25—40).

A. Wächtler, Alte und neue Christusbilder (Dtsch.-ev. Bl. 1902, 9, S. 591—612).

K. Wulz, Arnold von Brescia (N. Krchl. Z. 1902, 10, S. 792—807).

Wiesen, Zu Matth. 5, 17—20 (Z. f. neutest. Wiss, 1902, 4, S. 336—352).

E. Würtemberg, Ein feste Burg ist unser Gott (Z. f. d. ev. Rel.-Unt. Sept. 1902, S. 24—33).

De Dekaloog.

Dit gewichtig deel van ons Oude Testament is onlangs op nieuw ter sprake gebracht. Dr. B. D. Eerdmans schreef in het *Theol. Tijdschrift* 1902, bl. 19—35 over „Oorsprong en Beteekenis van de „Tien Woorden". En zijn bewijsvoering — hoewel wat vluchtig — komt mij toch belangrijk genoeg voor om haar eens nader onder de oogen te zien.

Zijn resultaat is, dat deze oude wet, in korten vorm, en ten getale van zeven i. p. v. tien woorden, inderdaad tot den Mozaïschen tijd gebracht moet worden. Maar hare beteekenis is op verre na zoo groot en diep niet als b. v. de Heidelberger Catechismus die voorstelt, of zooals nog onlangs Prof. Kautzsch in zijn brochure *Die bleibende Bedeutung des A. T.* die aanslaat. De zeven werkelijk oude geboden hebben slechts een relatieve strekking. Het zijn de woorden 1° Ik Jahve ben uw God, 2° Gij zult den naam Jahve niet tot ijdelheid opnemen, 3° Gij zult niet dooden, 4° Gij zult niet echtbreken, 5° Gij zult niet stelen, 6° Gij zult niet valsch getuigen en 7° Gij zult niet begeeren wat uw naaste toekomt.

Toen de Israëlietische stammen, die uit Egypte ontkomen waren, een stammenbond sloten met Jahve als schutspatroon aan 't hoofd, waren inderdaad geboden als de zeven genoemde noodig om stamtwisten en stamveeten te voorkomen. Voor een Bedouien beteekent een gebod als „Gij zult niet stelen" alleen: Gij zult u niet vergrijpen aan het bezit van uw stamgenoot. Kan hij van een lid van een anderen stam

iets rooven, dan wordt hij daarom zelfs geprezen. Harāmi (roover) is een eeretitel. En zoo is het mutatis mutandis ook met de andere geboden. Het was dus absoluut noodig, zouden de verbonden stammen met elkaar in vrede leven, dat dergelijke bepalingen in naam van den god van den stammenbond gegeven werden, opdat voor heel den bond zou gelden wat anders voor een enkelen stam alleen geldig was.

Men zou nog kunnen meenen, dat een gebod als het laatste, „Gij zult niet begeeren wat uw naaste toekomt", iets meer dan relatieve strekking had, dat hier althans op de gezindheid des harten gedoeld wordt. Och neen, zegt Dr. Eerdmans, ook dat is niet het geval. „Begeeren" staat voor „begeeren en nemen", verg. Ex. 34 : 24. „Stelen" is het zich heimelijk toeëigenen van iemands bezit, „begeeren" is het tot zich nemen van onbeheerd goed. Het geheele O. T. kent de zonde slechts als daad. Men is immers zondig zelfs door onwetend overtreden van een gebod, zooals Jonathan tegenover het gebod van Saul, 1 Sam. 14 enz. De dichter van Ps. 17 : 3 heeft wel overlegd, maar het overschreed zijn mond niet. En Job bleef onschuldig, omdat hij met zijne lippen niet zondigde.

Op deze voorwaarde, dat men vooral niet te veel in de oudste zeven der Tien Woorden leze, is Dr. Eerdmans er voor om ze tot den Mozaïschen tijd terug te brengen.

Meer weldadig deed mij aan zijn bestrijding van Kuenen's dogmatische overweging, die den dekaloog eerst in de 7e eeuw laat ontstaan, omdat hij voor den Mozaïschen tijd te hoog staande moet geacht worden. Twee argumenten brengt Dr. E. daartegen in: 1° het ethisch Jahvisme is toch werkelijk ouder dan de 8e eeuw, en 2° in veel hoogere oudheid vinden we bij Assyriërs en Egyptenaren zedelijke denkbeelden, die „waarlijk voor de Israëlietische wetten niet behoeven onder te doen".

Is het in één opzicht verblijdend, dat een theoloog van de richting van Dr. E. tegen een dogmatisch argument opkomt, ook al wordt dit bij een man van gezag als

Kuenen gevonden, in een ander opzicht blijkt, dat hij door het evolutiedogma minstens even sterk beheerscht wordt als de groote geleerde, dien hij hier bestrijdt. Het klinkt toch als een soort excuus, dat E. voor zich zelf noodig heeft: nu bij Assyriërs en Egyptenaren ook iets zedelijk hoogs gevonden wordt, kunnen we het ontstaan daarvan vóór de 8e eeuw ook wel in Israël toelaten. En voorts beperkt hij dit zedelijke zóó, als iets relatiefs, dat hij in dit verband waarlijk wel kon nalaten er aan te herinneren, dat het ethisch Jahvisme ouder is dan de 8e eeuw.

De Mozaïsche oorsprong der „Tien Woorden" is door mij altijd gehandhaafd. In § 1 van mijn *Letterkunde des O. V.* heb ik gepoogd de eenparigheid van Israël's traditie daaromtrent in het licht te stellen, om ook langs dien weg te besluiten tot de hooge waarschijnlijkheid eener dateering in den Mozaïschen tijd. Met dogmatische overwegingen, ontleend aan een schema, op evolutionistisch standpunt opgesteld, kon ik mij nooit vereenigen. Ook niet met dit argument van den „conservatieven" Graf Baudissin, dat algemeene bepalingen als in den dekaloog wel jonger moeten zijn dan concrete geboden en verboden (verg. *Theol. Stud.* 1902, bl. 87 v.). A priori zou mij dus elke poging om een hoogen ouderdom voor den dekaloog te vindiceeren welkom moeten zijn. Toch is deze bewijsvoering van Dr. E. mij dat allerminst. Om meer dan één reden komt zij mij voor onjuist te zijn.

Allereerst heb ik bezwaar tegen de beperking der tien woorden tot zeven. Geen ander argument daarvoor heb ik kunnen ontdekken dan dit: de zeven, die overblijven, meent Dr. E. wel te kunnen verklaren als door zwervende woestijnstammen op utiliteitsgronden te zijn aangenomen. Ik wil nu nog niet eens beweren, dat — zeker ook volgens Dr. E. — „een religieus genie" als Mozes toch wel boven de woestijnstammen gestaan kan hebben in zedelijk-godsdienstig opzicht.

Maar ik wil tegenover deze subjectieve beperking een objectief argument stellen. Zeker, zeven is een heilig getal. Maar voor zoover wij weten uit Israël's oudste wetgevingen, de Verbondswoorden in Ex. 34 (vs 17—26), het zoogenaamde Verbondsboek (Ex. 20 : 23—23 : 33) en uit Lev. 19 : 9—18, zijn wetgevende bepalingen wel in getallen van 5 of 2 × 5 en 6 of 2 × 6 bijeengebracht, maar niet in een zevental (verg. *Lett. d. O. V.* § 7, n. 3). Alleen heeft Bertheau (*Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittleren Büchern des Pentateuchs*, 1840) gepoogd aan te toonen, dat de geheele wetgeving uit 7 groote groepen bestond en elke groep weêr uit 7 dekalogen. Doch afgezien hiervan, dat deze verdeeling volstrekt niet opgaat, heeft zelfs Bertheau nergens groepen van 7 enkele geboden kunnen ontdekken. We hebben dus op zuiver formeele gronden alle recht voorloopig de beperking tot een zevental geboden voor niet waarschijnlijk te houden.

Het wil mij altijd nog als de veiligste weg voorkomen, dat men beginne het vraagstuk zooveel mogelijk literarisch-kritisch te onderzoeken. Laat mij dit onderzoek in enkele woorden in herinnering brengen en eenigszins nader toelichten. Ons uitgangspunt is de voorstelling van Deut. 5. Daar lezen wij, dat Mozes op den berg Horeb èn de wet der Tien Geboden èn vele andere bepalingen voor 't burgerlijk en godsdienstig leven ontving; dat hij aanstonds slechts de „Tien Woorden" mededeelde, doch dat hij op verzoek van het volk, dat voor den donder en de bliksemen bevreesd was, de overige wetten niet mededeelde, maar deze bewaarde tot het einde van de woestijnreize.

Wanneer men niet noodeloos de vertrouwbaarheid van Israël's traditie prijsgeeft, ligt het voor de hand te onderstellen, dat deze voorstelling van het gebeurde door den Deuteronomist in de 7e eeuw van zijne voorgangers is overgenomen. Gewoonlijk sluit hij zich het naast aan bij den profetischen Elohist. Deze heeft thans die andere bepalingen, in het Verbondsboek samengebracht, ook bij den Horeb. Maar Kuenen heeft zeer te recht opgemaakt uit

den verwarden toestand, waarin de Sinaïverhalen zich bevinden, dat hoogstwaarschijnlijk veel naar den Sinaï verplaatst is wat oorspronkelijk aan het eind der woestijnreize gestaan heeft. Een Deuteronomisch redactor heeft dit waarschijnlijk verschikt ten einde op deze wijze voor het boek Deuteronomium een plaats in het geheel te verkrijgen. De Elohist heeft dus ook slechts den Dekaloog als Sinaïetisch gehad en het Verbondsboek aan het eind der woestijnreize.

En hetzelfde moet ook het geval geweest zijn met den Jahvist. De Verbondswoorden met den zoogenaamden Tweeden (ritueelen) Dekaloog (Ex. 34 : 17—26) zijn oorspronkelijk niet Sinaïetisch [1]). Het gaat dus niet aan met Budde, Bacon e. a. in dien Tweeden Dekaloog de wet te vinden volgens den Jahvist op den Sinaï gegeven. Heeft hij ook aan 't slot der woestijnreis, misschien in enkele dekalogen samengevat, verschillende bepalingen voor 't godsdienstig en burgerlijk leven gehad, wat is dan waarschijnlijker, dan dat hij als op den Sinaï gegeven ook den bekenden Dekaloog vermeld heeft? Dat hij zich de wetgeving vooral te Kades gegeven voorstelt is hiertegen geen ernstig bezwaar. De Pentateuch in zijn geheel verdeelt thans de woestijntocht in twee zeer ongelijke helften: tot Num. 10 : 10 de eerste twee jaren van den uittocht, en van Num. 10 : 11 tot Deut. 34 de laatste 38 jaren. Maar deze onwaarschijnlijke verdeeling is zeer zeker gevolg van de herhaalde redacties, begonnen met die van den Deuteronomist, die zooveel van het slot naar den Sinaï verplaatst heeft. Er pleit inderdaad veel voor te onderstellen, dat de Jahvist als grondwet voor de stichting des volks den Dekaloog bij den Sinaï heeft gegeven en de latere wetgeving liet mededeelen tijdens het volgens hem langdurig verblijf te Kades.

Uit deze zeer aannemelijke voorstelling der geschiedenis van Israël's traditie omtrent de wetgeving blijkt dan, dat volgens de drievoudige overlevering „toen Jahve Zijn volk

---

1) Ook de nieuwe vertaling van het O. T. neemt dit aan.

vond in de woestijn", Hij aan dit volk allereerst een wet heeft gegeven, in de eerste plaats bedoelend de stammen tot een volksbond bij een te houden, maar tevens beginselen bevattende, die later in meer concrete bepalingen zouden ontvouwd worden. En dit drievoudig getuigenis biedt grooten steun aan de geloofwaardigheid. Het geheele verbond bij den Sinaï tot een latere theologische reflexie te maken komt mij voor een geheel willekeurige reconstructie der geschiedenis te zijn en een ongerechtvaardigde miskenning van Israël's in hoofdzaken eenstemmige overlevering.

Ten slotte nog een enkel woord over de beteekenis van den Dekaloog. Hoe men daarover oordeelt hangt geheel af van het standpunt, dat men daartegenover inneemt. Zoekt men zijn wijsheid alleen in Burckhardt's *Notes on the Bedouins and Wahabys* en stelt men a priori vast, dat Israël's oudste wet niet hooger kan gestaan hebben dan wat men thans nog als gewoonterecht bij de woestijnarabieren aantreft, dan is de zaak zeer spoedig en ook gemakkelijk beslist. Huldigt men daarbij nog de leer, dat *recht* ten slotte alleen uit utiliteitsgronden is ontstaan — dan ligt het antwoord als gereed: Israël's wet der Tien Woorden heeft niet meer dan relatieve waarde om half-beschaafde nomadenstammen tot een volksbond bijéén te houden.

Doch er is ook een andere beschouwing mogelijk. Een beschouwing, die wortelt in de overtuiging, dat het recht niet uit nuttigheidsgronden zich ontwikkeld heeft, maar een openbaring in de menschheid is van den wil des Allerhoogsten. En daarmede gaat bij velen gepaard de overtuiging, dat van den aanvang af in Israël's geschiedenis openbaar wordt de wil en de bedoeling van Israël's God, juist als van den God des rechts. Voor hen is de Dekaloog niet een compromis van half-beschaafde stammen, die een verbond hebben gesloten, maar het begin van Israël's openbarings-

religie, zooals die zich in voortdurenden strijd met den volksgodsdienst heeft gehandhaafd en ten slotte haar stempel op alle uitingen van Israël's godsdienstig leven heeft gezet.

In dat licht gezien doet de Dekaloog zich aan ons geheel anders voor. Ik weet wel, dat ook dit deel van den Bijbel het lot van zoovele bekende en geliefde Bijbelplaatsen gedeeld heeft: dat er steeds meer *in* gelegd is, zoodat er ten slotte van gezonde *uit*legging bijna geen sprake meer kan zijn. Toch geloof ik, dat Dr. Eerdmans zich noodeloos ergert aan het antwoord van den Heidelbergschen Catechismus, wanneer deze het gebod: „Gij zult niet doodslaan" aldus omschrijft: „God, verbiedende den doodslag, leert ons dat Hij den wortel des doodslags, als nijd, haat, toorn en wraakgierigheid haat, en zulks alles voor eenen doodslag houdt." „Religionsgeschichtlich" moge er tegen een exegese als deze bedenking zijn in te brengen, praktisch-religieus is het volkomen in orde. Reeds Johannes (1 Joh. 3: 15) stond diezelfde uitlegging voor als hij schrijft: „die zijn broeder haat is een doodslager." Zeker, Mozes' toehoorders zullen dezen diepen zin in dit gebod niet gelezen hebben, maar aan dit woord opgevat als openbaring van den wil van God mag men later met het volste recht, als men dien wil van God beter heeft leeren kennen, een diepere beteekenis toekennen.

Ik voorzie het bezwaar, dat men zal opperen: aldus heeft ook volgens u de Dekaloog, historisch gelezen, toch eigenlijk slechts relatieve waarde, en laat gij alleen uit praktisch-religieus oogpunt toe aan die woorden een dieperen zin toe te kennen.

Wie dit bezwaar mocht inbrengen, heeft mijn gezichtspunt niet goed gevat. Ik geloof inderdaad, dat die diepere zin in dit oudste document van Jahve's openbaring onder zijn oude volk in beginsel ligt. En ik houd het nog altijd niet voor zoo geheel onlogisch te onderstellen, dat wat zulk een grootsch einde gehad heeft in de geheel eenige religie van het Christendom, ten leste ook een geheel eenig begin moet gehad hebben. Dit wensch ik nu in de laatste

plaats aan te toonen door de bespreking van het laatste of tiende woord.

Dat „begeeren" hier gelijk zou zijn aan „begeeren en nemen" en zich slechts van „stelen" hierdoor zou onderscheiden, dat hier gedacht wordt aan „iets wat onbeheerd is tot zich nemen" kan toch moeielijk volgehouden worden. Althans, in de beide uitbreidingen van dit laatste gebod, in Ex. 20:17 en in Deut. 5:21 wordt dit in de eerste plaats toegepast op de vrouw van den naaste. De wetgever wil toch niet zeggen: Gij moogt de vrouw van uw naaste niet nemen, wanneer zij onbeheerd is? En zijn dienstknecht en zijn dienstmaagd? Zou hier wezenlijk alleen in het geval voorzien zijn, dat deze menschen „onbeheerd" rondzwierven, of dat de heer des huizes op reis was? Mij dunkt, dat mocht er, ook voor een Hebreër, dan wel bijgestaan hebben. Wezenlijk, een gebruik van 't woord „begeeren" als in Ex. 34:24, waar het verband alles duidelijk maakt, is toch geen argument om deze beteekenis ook in het tiende woord van den Dekaloog te leggen.

Maar is het dan niet zoo, dat het Oude Testament de zonde slechts als daad, niet als gezindheid kent? Ook die bewering komt mij voor ten eenenmale onjuist te zijn. In de O. Tische litteratuur, die een verzameling is van fragmenten loopende over ongeveer 1000 jaren, komt zeer zeker óók deze opvatting van de zonde voor. En ik weet wel, dat ze zelfs in de jongste, de priesterlijke, wetgeving niet geheel is overwonnen.

Maar daarnaast staat ook in het Oude Testament een geheel andere overtuiging. „De mensch ziet aan wat voor oogen is, maar Jahve ziet het hart aan" (1 Sam. 16:7). Reeds in een vóór-Deuteronomisch stuk heet de zonde „het formeersel des harten" (Gen. 8:21). Het hart is als 't zedelijk-godsdienstig orgaan, van daar dat er van een wijs hart sprake is (1 Kon. 3:12), om een rein hart gebeden wordt (Ps. 51:12), van een oprecht (Gen. 20:5), een boos (Jer. 3:17) een hoovaardig hart (Ez. 28:2) gesproken wordt. Van Salomo (1 Kon, 11:4) en van Abiam (1 Kon.

15 : 3) wordt gezegd, dat hun hart niet recht was met Jahve. In één woord, de zonde zoowel als de rechtvaardigheid worden geacht haar bron te hebben in het binnenste des menschen. Daarom waarschuwt de Spreukendichter: behoed uw hart boven alles wat te bewaren is, want daaruit zijn de uitgangen des levens" (Spr. 4 : 23).

Het valt dus niet te ontkennen, dat het Oude Verbond, zelfs in zeer oude stukken, de kiem van daadzonden zoekt in het binnenste, en dus ook de gezindheid als zondig kent en erkent. Want, waar op zoo tallooze plaatsen met nadruk het hart genoemd wordt als de bron des kwaads, kan men niet aan de conclusie ontkomen, dat ook de overleggingen des harten, vóór zij in daden overgaan, zonde zijn in de oogen van Jahve. Het getuigenis van Job maakt hierop geen uitzondering, omdat het Job in zijn strijd met de vrienden juist te doen is om overtuiging van kwaad, en wel om te weerleggen, dat hij blijkens zijn grooten rampspoed grooter zondaar zijn zou dan anderen. Zie voorts Ps. 51 : 7 v. waar de zondigheid als schuld beleden wordt van de geboorte, ja van vóór de geboorte af.

Wij behoeven dus waarlijk geen moeite te doen om de diepe beteekenis van het laatste gebod tot elken prijs weg te exegetiseeren. De wet van den God Israël's aan het begin der openbaringsgeschiedenis onder dat volk heeft allereerst een praktische beteekenis om den stammenbond tot een geregelde natie te maken. Zelfs het vijfde gebod is tot de natie gericht. En de belofte daaraan toegevoegd doet te recht zien dat deze bepaling alzoo bedoeld is. Immers, individuëel opgevat gaat zij niet op, maar wel is het door alle eeuwen heen bewezen, dat een natie eerst waarlijk welvaart, als zij steunt op gezond familieleven, zich openbarende in eerbied voor de ouders.

Doch dan is het ook een woord tot de individuën, allereerst als leden der natie, straks ook zelfstandig gedacht in hun verhouding tot God en den naaste. En bij steeds klaarder openbaring van Jahve's wezen en wil en bij steeds toenemende kennis daarvan onder Israël en straks bij de

volkeren wordt die wil van Israël's God steeds beter en steeds dieper verstaan. Doch reeds een Israëliet der oude bedeeling had vóór Paulus kunnen zeggen: „ik zou niet geweten hebben, dat de begeerte zonde was, indien de Wet niet zeide: gij zult niet begeeren" (Rom. 7 : 7).

Er is dus een diepte in den Dekaloog, die o. i. miskend is, maar ook een perspectief, waarvoor het oog van mijn jeugdigen ambtgenoot vooralsnog gesloten schijnt. Moge het er voor geopend worden! Ik hoop het.

Groningen, 16 Jan. 1903. G. WILDEBOER.

Iets over de oud-Christelijke Belijdenissen in het N. Testament.

Wanneer wij denken aan onze belijdenisschriften, komt de vraag bij ons op: Welke belijdenis had het oudste Christendom?

Zooals wij weten, werd in den oudsten tijd de belijdenis uitgesproken door den doopeling, voordat hij in 't water trad of 't doopwater op zijn voorhoofd kwam [1]).

Ook in de XII Artikelen des geloofs hebben wij zulk eene belijdenis, ofschoon zij de vrucht zijn van veel omwerking. (Kattenbusch).

Het getal twaalf is ongetwijfeld van lateren tijd, met het oog op de twaalf apostelen.

Het artikel „nedergedaald ter helle" behoort evenmin tot de oorspronkelijke redactie als „Schepper des hemels en der aarde", „geleden", „gestorven", „gemeenschap der heiligen" en „eeuwig leven".

Gedeeltelijk op de „twaalf artikelen des geloofs" berust ook onze Heidelbergsche Katechismus. Zijn tweede deel toch

1) Langen tijd is dit gebruik nog in zwang geweest, ook in onze noordelijke gewesten, als men van 't heidendom tot het Christendom overging.

Zoo hebben wij nog een formulier van afzwering van den duivel en zijne werken in oud-Duitsch. Het was bestemd voor den heiden, die door den Doop van het heidendom, dus van den duiveldienst (1 Kor. X : 20), zooals het heidendom genoemd werd, overging tot den dienst van den waren God. — Het oudste spoor van den doop der besprenkeling is Didache VII, 3, waar ook sprake is van doopgetuigen.

is eene uitbreiding van de leer van „de twaalf artikelen des geloofs".

Op deze en dergelijke wijze is men van stap tot stap verder gegaan. Men heeft altijd meer uitgebreid dan ingekrompen en vereenvoudigd. De vraag is nu, welke belijdenissen vindt men in het Nieuwe Testament?

Men zou kunnen beginnen met de belijdenis van Simon bar Jona Matth. XVI : 16: Gij zijt de Christus" enz., van welke belijdenis de Heer heeft gezegd (vs. 17): *„vleesch en bloed*, d. w. z. menschenkinderen, *hebben u (dit) niet geopenbaard";* doch deze belijdenis kan eigenlijk nog geen Christelijke genaamd worden, omdat de Pinksterdag nog niet gekomen was.

Het is geen wonder dat de Roomsche kerk met beide handen gegrepen heeft naar deze plaats, waar de Heer, des discipels bijnaam Petrus verklarende, zegt (vs. 18): „en op deze petra (rots) zal ik mijne gemeente bouwen".

Maar in 't Joodsch-Arameesch, de taal, die de Heer gesproken heeft in den omgang met zijne discipelen, komt de beteekenis van dit woord des Heeren nog veel meer uit. In die taal toch bestond volstrekt geen onderscheid tusschen „Petrus" en „petra", maar heette „Petrus" eenvoudig „Kefa", „Rots". (Niet „Rotsman" zooals men „Petrus" wel vertolkt).

De Heer heeft dus gezegd: „Gij zijt een kefa (rots) en op deze kefa zal ik mijne gemeente bouwen".

De Heer kàn niet gezegd hebben: „Gij zijt Kefa d. i. Petrus, gelijk de Grieksche tekst heeft" [1]).

---

1) Hierom niet: 1°. De Heer behoefde zich niet te vergewissen omtrent den persoon, dien hij voor zich zag, dat deze Kefa of Petrus en geen ander was, niet bv. Jakobus of Johannes.

2°. In dit: „Gij zijt Kefa (Petrus) ligt opgesloten, dat Simon bar Jona reeds toen zijn Kefa- of Petrustoenaam droeg. Moet de toedracht niet veeleer deze geweest zijn, dat de Heer, den discipel prijzende wegens zijn stoutmoedig uitkomen voor hem als den Messias, hem daarom met eene rots heeft gelijkgesteld, waaruit dan als vanzelf in den kring der discipelen de bijnaam

Er is dus machtig veel aan Petrus gegeven. Wij zouden, anachronistisch sprekende, zeggen, Kerkelijk-katholiek veel. Geen wonder dan ook, dat de gedachte opgekomen is, of deze plaats niet den invloed verraadt van de wordende Katholieke Kerk, die in Petrus als eersten bisschop van Rome haar oudste hoofd zag.

Dat inderdaad de invloed van het beginnend „kerkelijke" zich ook elders in het Nieuwe Testament heeft doen gelden, blijkt wel uit Johannes XXI. Dit hoofdstuk heeft een antipetrinischen bijsmaak. Niet Petrus, de vurige man, maar de discipel, die overweegt en de vrucht van zijn overweging neerlegt in het woord: „Het is de Heer!"; de discipel, die blijft, mogelijk totdat Jezus wederkomt, is daar de uitverkorene. Aan Petrus wordt veel toevertrouwd en wel tot driemalen toe. Maar hem wordt ook op de conscientie afgevraagd, of hij Jezus wel liefheeft — eigenlijk, of hij Jezus wel genoeg liefheeft, om zijn schapen te hoeden en zijn lammeren te weiden.

Indien Johannes XXI eenigszins afspiegelt den tijd, waarin het geschreven werd, dan zouden wij zeggen: „De auteur zinspeelt op de groeiende macht van het Christelijk Rome. Hij slaat die met bezorgdheid gade: Is het wel de liefde voor den Heer, die daar alleen den toon geeft [1])? En stelt hij misschien daarom tegenover Petrus een discipel, die eigenlijk meer is dan deze"?

Kefa (Cefas) of Petrus ontstond? Ook al schijnt dit niet geheel overeen te komen met Joh. I: 43: „Gij zult genaamd worden Cefas." Hier toch wordt, bij de eerste ontmoeting reeds, de discipel bij zijn (toekomstigen!) bijnaam bepaald. Men vergete echter niet, hoe vrij zich het vierde evangelie beweegt tegenover de gegevens uit de andere evangeliën! Het gebeurde dient de idee, evenals in eene gelijkenis. Van een vooruitgrijpen op den tijd van 't gebeurde vindt men een treffend voorbeeld in de tempelreiniging (Hoofdst. II).

1) Te meer komt dit uit, waar we in den zeer ouden Syrischen evangeliëntekst (Lewes, Merx) niet lezen: „lammeren", „schapen". „schapen" maar „lammeren", „schapen", „bokken".

Ook de Armenische vertaling heeft „bokken" voor 't tweede „schapen", waaruit blijkt, dat ten tijde van die vertaling uit het Syrisch „de bokken" nog niet uit den tekst gestooten waren.

Nu is er climax: „lammeren" (= kleinen, teederen, zwakken enz.), „scha-

Maar ook, indien het antwoord des Heeren op de belijdenis van Petrus Mattheüs XVI kerkelijk-katholieken invloed verraadt, zouden wij toch moeilijk een weg weten met het eigenaardig Semitische, Joodsche, zoo men wil, in de uitdrukkingen zelve.

Jezus zegt tot Petrus, dat de poorten van het Doodenrijk zijne gemeente niet zullen overweldigen, en spreekt van het „binden" en „ontbinden", „op aarde" en „in de hemel*en*", en van „de sleutelen van het koninkrijk der hemelen".

Hoe kon ooit zoo'n ensemble [1]) van ongrieksche uitdrukkingen uit den Katholiseerenden tijd zijn, waar men zoo verre stond van deze echt Joodsche voorstellingen!

Om een parallel te geven. Men (Usener vooral) heeft gezegd: Het Godszoonschap van Jezus im metaphysischen zin moet van de Grieken zijn: den Grieken en niet den Joden waren die godszoonschappen en maagdelijke geboorten bekend."

Doch — hoe kan, wat door den engel tot Maria gezegd wordt op hare vraag: „hoe zal dat wezen?" ooit van Griekschen kant komen?

Hij zegt tot haar (Luc. 1 : 35[a]):
„De Heilige Geest zal over u komen,
en de kracht des Allerhoogsten zal u overschaduwen."

---

pen" (= kudde des Heeren in haar geheel), „bokken" (= opzieners in het bijzonder). Voor de „bokken" was noodig het φιλεῖν.

Φιλεῖν duidt het persoonlijk liefhebben, het beminnen aan. Ook het liefdebetoon in den kus.

Eerst bij de derde vraag dit φιλεῖν, dat dus mede als een climax moet gelden tegenover het ἀγαπᾶν in de beide eerste vragen.

In Petrus' liefde voor den Heer moest vooral de persoon des Heeren op den voorgrond treden, zou hij herderlijk oppertoezicht kunnen hebben over de Opzieners, bij wie de persoon, het ik, zich deed gelden.

1) „Poorten van den Hades" alleen, is Grieksch. Maar — Grieksch van Homerus!

En dan ook te vinden bij latere Grieksche dichters. In navolging van Homerus.

En — indien al Grieksch, toch oorspronkelijk uit de semitische gedachtenwereld.

Hoeveel de Grieken van daar hebben — men denke slechts aan hun Herakles en hun Aphrodite! — blijkt meer en meer.

Hier hebben we een parallelisme — en parallelismen, zoo doodgewoon in de Hebreeuwsche poëzie, waren den Grieken ten eenenmale onbekend.

Hier wijst dus de wijze van uitdrukken evenzeer naar den Jood en niet naar den Griek [1]).

Evenzoo moeten wij aannemen, dat wij met de belijdenis van Petrus, Mattheüs XVI, nog geheel binnen den kring van het oudste Christendom zijn. Wij kunnen in ieder geval deze belijdenis nog maar eene *profetische* noemen: zooals Petrus hier belijdt, zou eenmaal de Gemeente belijden.

De oudste gemeentelijke belijdenis volgens den Receptus hebben wij in Hand. VIII : 37.

Zij ontbreekt echter in א A. B. C. H. L. P. en andere oude getuigen, waarom zij door Westcott-Hort en Tischendorf VIII is weggelaten. Zij kan oorspronkelijk niet anders dan eene kantteekening geweest zijn.

Zij moet echter het gevoelen van de Gemeente uitgedrukt hebben, daar zij anders onmogelijk had kunnen stand houden. Zij dankte haar ontstaan aan de vaste gewoonte in de eerste gemeenten, om den doops-kandidaat een korte belijdenis des geloofs te doen afleggen, welke nochtans in het verhaal van de bekeering van den Kamerling ontbrak.

Bleef de belijdenis achterwege, dan werd het verhaal onwillekeurig een kettersch verhaal; want in de tijden, volgende op de dagen van den schrijver, kon niemand gedoopt worden dan die van ganscher harte geloofde in Jezus Christus als den Zoon van God, en die dit zijn geloof ook had uitgesproken in eene toen geldende formule.

Hoe komt het dan, dat de schrijver van Hand. VIII niet zoo iets in het verhaal heeft gebracht, als die kantteekening

1) Het zou niet helpen (voor Usener) indien wij ons dien Griek als christelijk Syriër, laat het zijn, als Heiden-christen van Antiochië (Hand. XI : 26) moeten denken. Evenmin toch als de Griek had de Syriër het parallelisme in zijn poëzie.

heeft gegeven? Dit is alleen hieruit te verklaren dat men in de oudste Christelijke tijden bij den doop nog geene bepaalde kerkelijk-officieele formule had.

Gestereotypeerde vormen van belijdenis kwamen eerst later op, en wel voor een tijd, om weer voor andere van gewijzigd typen plaats te maken, totdat wij eindelijk komen aan hetgeen wij lezen Matth. XXVIII: 19, nl. de formule van „den naam des Vaders, des Zoon en des H. Geestes"; het belijdenistype, waaraan, met uitbreiding, de latere christelijke tijd zich steeds gehouden heeft.

De schrijver van Hand. VIII heeft dus niets vergeten, wanneer hij den Kamerling geene belijdenis laat doen; neen, in zijn tijd eischte men nog geen *bepaald-geformuleerde* belijdenis betreffende den Christus Gods.

Als iemand zijn verlangen te kennen gaf om gedoopt te worden, en hij betuigde zijn geloof in den Heere Jezus Christus, dan was dit genoeg, en men daalde met hem af in het water.

Merk ook op: hoe niet Philippus zijn bekeerling tot den doop vermaant, maar, integendeel, dat deze zóó door Philippus is onderricht en voor den Heer Christus ontvlamd, dat hij, water ziende, tot Philippus zegt: „Genoeg! niets verhindert mij om nu reeds mijn geloof te belijden"!

De schrijver wil dus doen uitkomen, hoe krachtig deze bekeering was, dat de Kamerling zelf zijn leermeester op den doop wees en op de schoone gelegenheid, welke daartoe op dat oogenblik zich aanbood.

Voegt men nu vers 37 daar tusschen, dan is het alsof Philippus nog niet volkomen overtuigd was van de oprechtheid van zijn leerling, en gaat het klemmende van de zaak verloren.

Later voelde men niet meer, hoe juist het schoone in de gansche bekeering hierin ligt, dat de man Philippus tot den doop dringt, bij het eerste zien van het water.

Toen men dit niet meer zag, begon men eene belijdenis te missen en vroeg zich af, wat Philippus tot den Kamerling zou gezegd hebben.

Het antwoord was natuurlijk geheel zooals men in dien tijd gewoon was bij den doop te belijden [1]).

Dat dit geen belijdenis was van Vader, Zoon en Geest, maar alleen van Jezus Christus als den Zoon van God, bewijst, dat de kantteekening van zeer vroegen datum is.

Wij kunnen ons dan ook bijna geen vroegere denken, of het moest in nog eenvoudiger bewoordingen zijn, nl. zóó: „ik geloof dat Jezus is de Christus"; want zoo moet de alleroudste belijdenis van den in Jezus geloovenden Israëliet geweest zijn.

Wanneer wij de oudste belijdenissen in het N. T. nagaan, dan worden wij, evenals in de geschiedenis van den Kamerling, telkens naar den Doop verwezen.

Natuurlijk.

Belijdenis en *Doop* hangen, zooals wij reeds gezien hebben, zeer nauw samen. Vestigen wij daarom onze aandacht op hetgeen wij nog verder, in Handelingen en elders, omtrent den Doop vernemen, dan moet het ons opvallen, dat de doop in de Hand. steeds een doop is niet in den naam des Vaders, des Zoons en des H. Geestes.

Zoo ook bij Paulus.

De plaatsen in Handelingen zijn:

Hand. II : 38. *Een iegelijk van u worde gedoopt* (beter: late zich doopen βαπτισθήτω) *in den naam* (beter: op den naam: ἐπὶ τῷ ὀνόματι) *van Jezus* — als den Christus — *tot vergeving van zonden.*

Hand. VIII : 16.

Hier lezen wij, dat de Samaritanen, hoewel zij „gedoopten waren" (βεβαπτισμένοι ὑπῆρχον) nl. in den naam van den Heer Jezus (εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ), toch nog niet den H. Geest ontvangen hadden, waaruit dus blijkt, dat de doop

1) Ook F. Blass (Acta Apostolorum p. 113) houdt het vers voor onecht. Hij zegt: Credi potest ab origine fuisse quandam confessionem ejus qui baptizabatur, etsi non certis verbis conceptam.

(in (tot) den naam van den Heer Jezus) en het ontvangen van den H. Geest nauw samen hingen.

Hand. X : 48a. ***En hij beval dat zij*** (nl. Cornelius, de hoofdman, en die met hem waren) ***zouden gedoopt worden in den naam des Heeren*** (*ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου*) [1]).

Dat vers bevestigt ons 't geen reeds blijkt uit Hand. VIII : 16 nl. dat doop en H. Geest nauw samenhingen; want die met Cornelius geloofden, moesten gedoopt worden, daar zij den H. Geest reeds ontvangen hadden (vgl. ook vers 47). Ook hier is de doop een doop ***in*** of ***tot*** (hier weer *ἐν* en niet *εἰς* of *ἐπί*) ***den naam van den Heer Jezus*** en niet ***in den naam van God*** [1]) (als den Drieëenigen), want waar in het N. T. de naam „Heere" voorkomt, behalve in aanhalingen uit het O. T., wordt steeds Jezus bedoeld.

Wij merken hier iets op, waarop niet de aandacht valt in de doopliturgie, nl. dat de doop zoowel ziet op de gave des H. G., als op de afwassching der zonden door het bloed van Christus.

Beeldde de doop slechts het bloed van Christus af, dan zou de christelijke doop eenigszins kunnen gelijkgesteld worden met den Johannes-doop, die een doop was van vergeving der zonden; maar duidelijk is, hoe 't kenmerkende van den christelijken doop juist hierin ligt, dat hij wijst op den H. Geest.

Zoo zegt Petrus Hand. II: ***Een iegelijk van u late zich doopen*** (***in den naam van Jezus***) ***tot vergeving der zonden en gij zult de gave des H. G. ontvangen, want u komt de belofte toe...,*** waarmede dus gezegd wordt: Zoo treedt gij in de vervulling van het Nieuwe Verbond, van het Evangelie, door God beloofd in den Christus.

---

1) De bewijskracht blijft, ja wordt grooter, indien (Brandt, Th. Tijdschr. 1892) de echtheid van het *ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ* Hand. II : 38 en evenzoo van *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου* Hand. X : 48a moet betwijfeld worden. Juist wanneer zij latere toevoegsels zijn, bewijzen zij te meer, hoe lange tijd moest verloopen, voordat de triniteitsformule recht van bestaan kreeg bij den doop.

Wij vestigen hierop de aandacht, om te doen uitkomen, hoe de Christelijke doop twee zijden heeft: eene negatieve en eene positieve.

De negatieve van wegneming van schuld of vergeving, de positieve van het vervuld worden met den H. Geest.

Dit tweevoudige komt ook uit in het gesprek van den Heer met Nicodemus.

Daar heet het: *Tenzij iemand wedergeboren wordt uit water en geest, hij kan het koninkrijk der hemelen niet ingaan.* (Joh. III, 5).

„*Uit water*" doelt op den doop der bekeering en vergeving, dien Johannes predikte, dus op het negatieve.

„*Geest*" geeft het positieve aan.

Nu kunnen wij ook begrijpen, waarom in dit gesprek éénmaal gezegd wordt „*uit water en uit geest*", en vervolgens „*geboren uit geest*".

Het kwam ten slotte op het positieve aan.

Het is wel jammer dat men in de Christelijke kerk steeds op den negatieven kant van den doop heeft gezien. Opmerkelijk is het, dat men in de Gemeente over 't algemeen meer op het *lijden* van Jezus heeft gezien dan op zijn *overwinningskracht,* die door *lijden* en *dood* heengaat.

Hieruit is ook dit smartelijk gevolg ontstaan, dat het Christendom van de Christenheid in het algemeen meer een *lijdend* en *strijdend* (en niet in den gunstigsten zin) dan wel een *triumfeerend* Christendom is geweest.

Men bleef staan bij het Kruis, bij de vergeving der zonden. Men vergat de vermaning van den schrijver aan de Hebreën, dat men moet „*nalaten de aanvangsleer van Christus en tot de volmaaktheid voortvaren, en niet wederom leggen het fondament van de bekeering van doode werken en van geloof in God. En van de leer der doopen.*" (H. VI, 1 v.)

Hiermede is niet in strijd, wanneer Paulus zegt dat hij in niets wil roemen dan in het Kruis van Christus; want Paulus beschouwde het Kruis nooit zonder de opstanding: eerst van uit de Opstanding is hem het Kruis van Christus alles geworden.

Hij was op den weg naar Damaskus door den Opgestanen Christus op den Gekruisigden gewezen.

Als de Gemeente van dezen tijd het positieve van den doop meer gaat verstaan, zal haar leven meer een overwinningsleven zijn, gelijk ook het leven van de eerste Christenheid was.

Het is juist opmerkelijk, dat, ofschoon Christus steeds als de gekruisigde verkondigd werd, toch de nadruk hierop viel, dat hij uit de dooden was opgestaan, zoodat voor Paulus zelfs geen Christendom mogelijk was zonder een Christus, die door God uit de dooden was opgewekt. Vgl. I Kor. XV : 17: „Indien Christus niet is opgewekt, zoo is uw geloof tevergeefs, zoo zijt gij nog in uwe zonden [1]."

Een volgende plaats uit Handelingen over den doop is Hand. XIX : 5.

Hier lezen wij, of liever, moeten wij lezen, dat twaalf Johannes-jongeren, na door Paulus onderricht te zijn in de dingen, waarin Johannes de Dooper nog niet kòn onderwijzen, nl. van Jezus en van den H. Geest, gedoopt werden „in (tot) den naam van den Heere Jezus" (*εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ.*).

Deze „Discipelen van Johannes" werden dus voor de tweede maal gedoopt.

Zij waren eerst gedoopt „met den doop van Johannes" en lieten zich nu doopen met den doop in den naam van den Heere Jezus, welke doop de belofte had des H. Geestes [2].

---

1) Wij merken op dat de doop ook dat tweezijdige in Christus aangeeft, nl. van zijn dood en van zijn opstanding, door de onderdompeling en door het weer uit het water opkomen. Vgl. Rom. VI : 3, 4, 5.

2) Onze Staten-Overzetters vonden 't onmogelijk, dat deze twaalf mannen voor de tweede maal zouden gedoopt zijn, al was het ook door Paulus zelf of althans op last van den Apostel.

Daarom hebben zij zoo vertaald, alsof, vers 5, Paulus nog aan 't woord is, „verhalende hoe Johannes („die hem hoorden" d. i.) zijne discipelen doopte." (Kantteekenaars).

Maar, daar de doop in vers 5 een volledig Christelijke doop is, als zijnde

Wij lezen dan ook, dat, toen Paulus hun na dezen Jezus-doop, de handen had opgelegd, de H. Geest op hen kwam en zij „met tongen" begonnen te spreken en te profeteeren."

Eindelijk behoort nog tot de plaatsen uit Handelingen: H. XXII : 16

Hier verhaalt Paulus, hoe Ananias van Damaskus eenmaal tot hem kwam, hem de handen oplegde, opdat hij weer ziende mocht worden, en daarna tot hem sprak over den doop, dien hij nog ontvangen moest, aldus: „En nu, wat vertoeft gij? Sta op, laat u doopen en uwe zonden afwasschen, aanroepende zijn naam" 1) (*ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ*).

Bedoeld is natuurlijk met „*zijn naam*" de naam, niet van God maar van den Heer Jezus, die in 't voor-vorige vers (vrs. 14) „de Rechtvaardige" genaamd wordt, en wiens getuige voor alle menschen Saulus (Paulus) zal zijn, zooals het onmid-

---

in den naam van den Heere Jezus, kunnen de hoorders van 5 niet hoorders van Johannes geweest zijn.

Het moeten dus Paulus' hoorders geweest zijn n.l. de twaalf Ephesische Johannes-jongeren, die zich lieten doopen.

In vers 5 is dus niet meer Paulus aan 't woord, maar verhaalt Lucas van Paulus en van de Johannes-jongeren.

Maar door hun overdreven antidooperschen zin was 't den Overzetters, hoe eenvoudig de zaak ook was, onmogelijk vers 5 te verstaan. „De H. S. kon toch niet den wederdoopers de hand reiken"! Dat zij gansch ter goeder trouw waren, spreekt vanzelf.

Maar — het „*ad analogiam fidei*", kwalijk toegepast, heeft hen hier parten gespeeld.

1) „Zijn naam" leze men en niet „naam des Heeren"! Dit laatste is eene ophelderende lezing.

Met „Heer" werd natuurlijk, ook in deze lezing, volgens N. T.isch spraakgebruik en volgens het verband, niet God bedoeld, maar Christus.

Voor „naam des Heeren", indien dat er oorspronkelijk stond, zou niemand ter wereld „zijn naam" geschreven hebben, want „zijn naam" kan niet anders zijn dan „de naam des Rechtvaardigen". (Zie vers 14).

Maar „naam des R." klonk zoo Joodsch, zoo weinig Christelijk-officieel. Bij den doop althans.

Merk op hoe Joodsch-getint de rede van Paulus tot den Joodschen Raad in dit XXIIste Hoofdstuk is! In dit Hoofdst. en nog slechts in H. III (v. 14) en H. VII (v. 52) wordt Jezus de Rechtvaardige genoemd. Telkens in eene rede tot den Joodschen Raad.

dellijk voorgaande vers (vrs. 15) leert. Uit dat aanroepen nu van den naam van Jezus den Nazarener (vers 8) blijkt, dat de doopeling luide Jezus als den Christus beleed bij of voor den doop.

Wij hebben nu gezien hoe het Boek der Handelingen en ook Paulus in de Handelingen slechts een Jezus-doop en geen Drievuldigheids-doop als den Christelijken doop kent.

Raadplegen wij nu Paulus in de Brieven.

Rom. VI : 3.

„Of weet gij niet, dat zoovelen wij in (tot) Christus Jezus (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν) gedoopt zijn, wij in zijn doop gedoopt zijn?"

Hier wordt de Christelijke doop in zoo nauw verband gebracht met Christus' dood, dat er geen plaats overblijft voor een doopen ook „in den Vader".

De Christelijke doop toch, dit moeten wij niet vergeten, had twee deelen: ondergaan in het water en weer opkomen uit het water.

Die beide deelen beeldden Christus' (sterven en) begraven èn zijn opstanding af.

In de op vers 3 volgende verzen toch spreekt de Apostel niet alleen van Christus' dood, maar evenzeer van zijne opstanding in verband met den Christelijken doop.

En waar de Apostel in dit verband van den Vader spreekt, is het om te zeggen, dat Christus door de heerlijkheid des Vaders uit de dooden is opgewekt.

Hetgeen wederom met den doop der christenen in verband wordt gebracht, als die thans in nieuwheid des levens — als opgestaan uit het zondengraf, afgebeeld door 't watergraf van den doop — kunnen wandelen.

„In („tot" of „op") [1]) Christus Jezus" is natuurlijk slechts

---

1) Op deze voorzetselschakeeringen („in", „tot", „op") komt het bij 't onderzoek naar prioriteit, oudheid en recht òf van den Jezus-, òf van den Drievuldigheidsdoop minder aan.

De zaak wordt er niet anders door.

Daarom gaan wij er thans niet op in. Het geldt hier niet de vraag: vanwaar εἰς τὸ ὄνομα en hoe staat ἐν- en ἐπὶ τῷ ὀνόματι daar tegenover?

een kortere uitdrukking voor „in den naam van Christus Jezus". Immers „naam" staat voor „wezen" of „persoon".

I Kor. XIII : 15.

Hier wordt gesproken van doopen *in iemands naam.*

Bepaald *in den naam* van Paulus.

Wat wil dit zeggen?

Het voorafgaande leert het ons, waarin van verschillende fractiën sprake is.

Daar zijn scheuringen, twisten in de gemeente. De een zegt: Ik ben van Paulus, de ander: ik van Apollos enz. Nu zegt Paulus: Is Christus gedeeld, is Paulus gekruisigd, of zijt gij in Paulus' naam gedoopt?

Hierin ligt dus duidelijk opgesloten, dat men, als men in iemands naam gedoopt werd, tot zijn partij, zijn discipelen ging behooren. Men werd toch naar zoo iemand vernoemd: naam en wezen of persoon hangen innig te samen. Daarom zegt Paulus ook (1 Kor. X : 2) van de Israëlieten, dat zij allen tot Mozes gedoopt zijn, in de wolk en in de zee, hetgeen niet anders kan beteekenen, dan dat zij tot discipelen van Mozes gemaakt werden door den doop [1]).

Het doopen in iemand of in iemands naam heeft men vaak zóó verstaan, dat de doopeling zinnebeeldig in iemand als 't ware in- en ondergedompeld werd.

De persoon of de naam van den persoon, wat op hetzelfde neerkomt, was dus zooveel als het element.

I Kor. X : 2 leert ons dat de persoon of de naam nooit het element kan zijn, al is de doop ook eene onderdompeling.

Wij onderscheiden hier duidelijk *het element*: „de wolk en de zee" en *den persoon*, tot wien men gedoopt werd: „Mozes". Ten overvloede is het „εἰς" van den persoon een

---

(Brandt (in Theol. Tijdschrift), Böhmer, Deissmann, Conybeare, Cheyne (in Enc. Biblica)).

Hoe belangrijk deze kwestie is, bewijzen de studiën van deze geleerden.

1) „Wij zijn discipelen van Mozes", zeggen de vijandige Judeërs tot den blindgeborene.

voorzetsel van beweging en het „in" van de wolk en de zee een „in" van rust.

Wij moeten dus afkeuren de bewering van degenen, die zeggen, dat „in den naam van Jezus" gedoopt worden, beteekenen zou: in den persoon van Christus als 't ware ingedompeld worden.

Twee dingen zullen ons nu duidelijk geworden zijn, nl. dat de Hand. der Apostelen en de Brieven van Paulus geen anderen doop kennen dan den doop in den naam van Jezus Christus, d. w. z. dat zij niet den doop kennen „in den naam van Jezus èn van God den Vader èn van den H. Geest".

Ook in Gal. III: 27 is sprake van gedoopt zijn in (tot) Christus.

Er was overvloedige gelegenheid om ook van den Vader en den Geest te spreken; maar dat dit nìet geschiedt, bewijst dat er destijds geen andere doop was dan de doop „in den naam van Jezus".

Een ander punt zal ons ook duidelijk geworden zijn, nl. dat „doopen in iemands naam" is: iemand tot zijn volstrekten discipel maken. Dit is vooral duidelijk geworden uit de redeneering van Paulus in 1 Kor. I.

Met deze wetenschap keeren wij ons nu tot Matth. XXVIII: 19.

Gaat dan henen, maakt tot „Discipelen" [1]) *al de volkeren,*

---

1) Hoe is μαθητεύσατε te vertalen?

Niet: „Maakt tot discipelen!"; ook niet: „Maakt tot mìjne discipelen!"

Het eerste zou niet anders kunnen beteekenen dan dat de Elve de leermeesters moesten worden van de Volkeren, de Heidenen. („Onderwijst" (Stat. Vert.) laat het „discipel worden" niet tot zijn recht komen).

Maar — niet tot hùnne discipelen moesten de Heidenen gemaakt worden maar tot discipelen des Heeren. Zoo zouden wij dan als vanzelf komen tot het tweede: „Maakt tot mijne discipelen!" En toch zou dit, ondanks het zakelijk recht, niet als vertaling van μαθητεύσατε mogen toegelaten worden.

Waarom niet? „Maakt mij tot discipelen" eischt Dat. commodi.

In „Maakt tot uwe discipelen" is een terugslag op den persoon dien men gebiedt. 't Is toch zooveel als: „Maakt mij tot discipelen!" Dit nu gaf de Griek weer met zijn Medium-vorm van 't werkwoord als beteekenende ook:

door ze te doopen in (tot) den naam des Vaders en des Zoons en des H. Geestes, leerende hen onderhouden alles wat ik u geboden heb.

In dit *in den naam des Vaders en des Zoons en des H. Geestes*" hebben wij eene belijdenis van de oude Christelijke Kerk.

Deze belijdenis is echter niet de oudste; niet zoo oud als die, welke wij ontdekt hebben, oorspronkelijk eene kantteekening te zijn: Hand. VIII : 37. Zij kàn niet de oudste

---

„voor zich iets doen." Wij hebben echter in „*μαθητεύσατε*" met een Activum te doen en niet met een Medialen vorm.

Zoo dan mag de vertaling „Maakt tot mijne discipelen" d. i. „Maakt mij tot discipelen" evenmin toegelaten worden als, zooals we zagen „Maakt u tot discipelen" d. i. „tot uwe discipelen".

Hoe is dan *μαθητεύσατε* hier weer te geven?

Niet anders dan met: Maakt tot „Discipelen"! Discipelen hier als eigennaam opgevat. Het boek der Handelingen leert ons dit.

Daar heeten de Christenen steeds Discipelen. Ook Geloovigen, Heiligen, mede technische benamingen der belijders van Christus en mede uit eigen kring voortgekomen. Na 's Heeren verscheiden. In de dagen der Apostelen.

De vijanden hadden natuurlijk andere namen voor hen: Nazareners enz.

De naam „Discipelen" bleef totdat de naam Christenen, van buitenaf gekomen, werd overgenomen en de andere benaming verdrong.

In Antiochië begon dat proces van versmelting van vriendelijke en vijandelijke benamingen in den eenigen naam Christen. (Hand. XI : 26).

Uit dat „Discipel" (*Μαθητής*) vormde de Grieksch sprekende Christenheid een werkwoord dat beteekende tot een „Discipel" maken: *μαθητεύειν*.

Dit *μαθητεύειν* komt voor Hand. XIV : 21: . . . *καὶ μαθητευσαντες κανοὺς* = „nadat zij er velen tot „Discipelen" (= Christenen vgl. XI : 26) gemaakt hadden".

Dit en geen ander — want daar is geen ander — is het *μαθητεύειν* van Matth. XXVIII : 19.

Maar dan gebruikt de Heer hier een benaming — en 't helpt niet of wij Hem hier als Arameesch sprekend denken! — een technische benaming, die eerst later allengskens kòn ontstaan. Mogen wij dit anachronisme toelaten? In 's Heeren mond?

Wijst het ons niet hierop, dat wij in deze perikoop van Jezus' ontmoeting met de Elve (Matth. XXVIII : 16—20) niet de eigen woorden des Heeren kunnen hebben? Niet de *ipsissima verba!* (van *omwerking* spreek ik hier niet). Ook daargelaten het Doopsbevel.

(Vgl. omtrent „Discipelen" enz. Adolf Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Leipzig. 1902 en wel III Kap.: Die Namen der Christgläubigen. S. 286 enz.).

zijn omdat „in den naam des V., des Z. en des H. G." eene ontvouwing is van hetgeen onontwikkeld ligt opgesloten in „in den naam van Jezus den Christus".

In Matth. XXVIII : 19 hebben wij reeds de personen der heilige Drievoudigheid, zooals later de Kerk leerde.

Ook het tekstverband leert ons dat wij hier niet aan de eigen woorden van Christus kunnen denken.

„Gaat dan heen", zegt de Heer, „maakt al de volkeren (= de Heidenen) tot „Discipelen" door ze te doopen...."

Nu verwachten wij: „in mijn naam" en in plaats daarvan lezen wij, alsof het alles buiten den persoon, die daar spreekt, omgaat: „in den naam van den Vader, den Zoon en den Heiligen Geest"; en dan is het weer in eens (vers 20) de Christus, die spreekt: „leerende hen onderhouden, alles wat ik u geboden heb".

En ook het laatste vers van Mattheüs dat nu volgt: „Ziet, ik ben met ulieden al de dagen tot aan de voleinding der wereld," wijst er op, hoe vreemd dat doopen „in den naam des Vaders, enz." hier is.

Een van beiden dus, òf dit: „ze doopende" enz. is geheel inlassching òf het is een inlassching met verdringing uit den tekst van iets anders, dat daar vroeger werd gelezen.

Vreemd is het toch, dat daar twee deelwoorden zonder voegwoord op elkaar volgen: „ze doopende, ze leerende".

Wij zouden zeggen, dit wijst er op dat „ze doopende enz." *in zijn geheel* een inlassching is en dus het „Maakt tot „Discipelen" (d. i. „Christenen") oorspronkelijk gevolgd werd door „leerende hen „onderhouden" enz. van vers 20.

Met of zonder iets daar tusschen in.

Stond iets daartusschen, dan niet iets, wat, zooals bij *βαπτίζοντες*, een voegwoord noodig zou maken. Dus geen deelwoord als *βαπτίζοντες*.

Hierbij komt dat Prof. Conybeare (in Zeitschrift f. d. neutest. Wissenschaft II (1901) S. 275—288) zeer overtuigend, naar ons voorkomt, heeft aangetoond dat i. p. v. het doopsbevel en waar nu het doopsbevel in Matth. XXVIII : 19 gevonden wordt, eenmaal deze woorden stonden: *ἐν τῷ*

ὀνόματι. Vóór het Niceensche concilie namelijk, met name bij Eusebius (op een paar plaatsen na, waar de invloed van Nicea inwerkte), luidde Matth. XXVIII : 19 aldus:

Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη ἐν τῷ ὀνόματί μου·
Daarmede eindigde vers 19. Ook Justinus Martyr kende de plaats in dien vorm. Evenwel εἰς τὸ ὄνομα i. p. v. ἐν τῷ ὀν. (Dial. Tryph. 39.) Misschien ook de Pastor Hermae. (Simil. IX.)

Indien nu inderdaad deze vóór-Niceensche lezing van den tekst van Matth. XXVIII : 19 als de oorspronkelijke mag aangemerkt worden, dan valt het niet zoo heel moeilijk, na te gaan, hoe βαπτίζοντες εἰς τὸ ὀν. τ. Π. enz. in den tekst gekomen is, met algeheele uitstooting van het Christelijk zoo veel beteekenende ἐν τῷ ὀνόματί μου.

Mij dunkt zóó.

Daar kerstenen en doopen samenviel — eerst bij den doop en door den doop kreeg de kerstening haar beslag — zoo moest dat ἐν τῷ ὀνόματι in het zendingsbevel des Heeren Matth. XXVIII : 19 niet weinig de aandacht trekken.

Men las er in de bij den doop plechtig uitgesproken, uit- en aangeroepen naam des Heeren (zooals wij lezen bij Saulus' doop).

En niet geheel ten onrechte.

Men las er dus de doopsformule in.

Eerst nog in haar eenvoudigsten vorm.

Maar — de belijdenisformule van den doop breidde zich uit of liever ontvouwde zich.

Ontplooide zich uit het ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ tot het drievoudige ὄνομα.

Maar — waar 't nu meer en meer scheen te worden een afwijken van het grondtype der doopbelijdenis, daar moest zich de behoefte ook meer en meer openbaren om dat drieledige in het ἐν τῷ ὀνόματί μου — zelve te kunnen lezen. (Evenals men in een tekst ter goeder trouw *in*legt om daarna (dogmatisch) te kunnen *uit*leggen).

En — zoo zal βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τό ὀν. τοῦ πατρός enz. allereerst *naast* den tekst aan den kant geschreven zijn om, na als vertolking en ware beteekenis van 's Heeren woorden

een tijd lang dienst gedaan te hebben, eindelijk die woorden zelve uit te drijven als kerkelijk- en dooponvolledig. En zoo de plaats in te nemen, welke aan de formule doop- en kerkrechterlijk al lang was toegedacht.

Conybeare stelt de vraag of 't hier niet gegaan kan zijn met de verbreiding van de nieuwe lezing als bij den verwanten tekst van de drie getuigen 1 Joh. V : 7 [1]).

Dan zouden wij dit proces hebben: dat de oude Latijnsche Evangeliënteksten het eerst de doopformule-lezing hadden;

dat te Rome die lezing langzamerhand in de Grieksche Handschriften is ingeslopen om zich zóó van het Westen naar het Oosten te verbreiden;

dat eindelijk de Niceensche periode, als de Triniteits-periode, aan die lezing algemeene en volstrekte geldigheid heeft verschaft, zoodat geen enkel van de tot ons gekomen Handschriften de oude lezing „*ἐν τῷ ὀνόματι*" meer heeft.

Wij kunnen ons de zaak moeilijk anders denken.

Wat nu betreft dat geheel en al verdwijnen uit den tekst van een oorspronkelijke lezing, zoodat de sporen er van slechts zijn te vinden bij Kerkvaders — men denke eens aan Lucas III : 22^b (de stem uit den hemel, bij den doop van Jezus). Stond daar niet oorspronkelijk, gelijk in den II^en psalm: „Gij zijt mijn Zoon, heden heb ik u gegenereerd"?

Maar is niet de lezing: *Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε*, als Ebionitisch-kettersch uit de Handschriften verwijderd om plaats te maken voor de tegenwoordige: „*Σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα*"?

---

1) Wat betreft de verhouding van de jongere tot de oudere lezing bij 1 Joh. V : 7 èn bij Matth. XXVIII : 19 dit verschil:

In 1 Joh. V : 7 is *aanvulling* gekomen van het oorspronkelijke: „Drie zijn er die getuigen: de geest, het water en het bloed; deze drie zijn tot één", en is het oorspronkelijke zelf daarbij *geheel behouden* gebleven;

in Matth. XXVIII : 19 is het oorspronkelijke „in mijn naam (*ἐν τῷ ὀνόματι* of wel (Just. M.) *εἰς τὸ ὄνομα*) in het „ze doopende in den naam des V. enz", *geheel te niet gegaan* of liever *gedaan*, want wij hebben in zulke veranderingen niet met iets onwillekeurigs maar met een zelfbewuste uiting van de belijdende Kerk te doen.

En van wie weet men dit?

Evenals bij de lezing van de doopsformule, van de Kerkvaders!

En hoe spreken dezen er over? Als over eene lezing die, waar de kerkelijke christologie meer en meer den nadruk legde op het „ontvangen van den H. Geest" en „geboren uit de maagd Maria", geen recht van bestaan meer kon hebben, als leidende tot eene onkerkelijke, d. i. kettersche opvatting?

Zoo onbevangen en nuchter konden zij er zich niet over uitspreken.

Veeleer spreken zij er over, als over eene lezing, die door ketters, drieste loochenaars van 't Godszoonschap van Jezus, in den Bijbel was gebracht; dus als over eene lezing, die van den beginne af aan steeds alle recht van bestaan had gemist.

„E pur si muove!" — en toch was die kettersche, Ebionitische lezing de ware!

Zoo zal de lezing „in mijn naam" wel de oudere zijn ondanks de kerkelijke sanctie sinds eeuwen van het „in den naam des Vaders, des Zoons en des H. Geestes." Met dat „ze doopende" er vóór.

Maar daarmede verdween het recht van die jongere lezing in de H. Schrift niet.

Echter als „*Kerkelijke* of *Gemeentelijke* tekst".

Of zou de Gemeente, die bepaald heeft wat wèl en wat niet haar Kanon zou zijn, niet het recht hebben om zich binnen de grenzen van dien Kanon-Bijbel te doen hooren?!"

Haar latere belijdenis daar neer te schrijven?

Helaas! steelsgewijze heeft ze dit gedaan: hier en 1 Joh. V : 7 en Hand. VIII : 37 en Luc. III : 22b en elders. Ook wel eenigszins in de laatste redactie van Luc. II en van Matth. I. Toch meen ik dat die manier (als van Jakob toen hij den zegen ging verwerven) buiten de vrijheid ligt, waarmede Christus zijne gemeente heeft vrijgemaakt.

Wat zij zich ging toeëigenen was haar recht, haar eigendom.

De stem van de Gemeente is óók een stemme Gods en mag gehoord mèt de stemme Gods in de Schrift.

Het belijdend woord der Gemeente is als een Schriftwoord van lateren tijd.

Het is van den H. Geest!

Maar het moet dan ook steeds tot het grondtype kunnen teruggebracht worden.

Groningen. L. H. A. Bähler.

'Αγαπητοι.

De vruchtbare pen van den Berlijnschen Hoogleeraar Dr. A. Harnack heeft de theologische wetenschap bij vernieuwing verrijkt met een belangrijk geschrift — een boekdeel van 560 bladzijden. Het is betiteld: ***Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.*** Het leerzame en belangwekkende van den inhoud wordt van zelf reeds gewaarborgd door dien titel in verband met den naam des schrijvers. Eene beoordeeling ervan te geven, of ook maar een overzicht van het geheel, ligt ver van mijn bedoelen. Slechts één enkel klein onderdeel wil ik er uitlichten, om een oogenblik de aandacht te vragen voor eene op zichzelf ondergeschikte, maar toch niet van alle belang ontbloote bijzonderheid — ook dààrom niet van belang ontbloot omdat hetgeen Harnack daarover ten beste geeft ons onwillekeurig weder terugwijst op zijn verkeerd en gebrekkig uitgangspunt: eene den Christus elimineerende beschouwing van het Christendom.

Eén van de hinderlijkste, met vette letter gespatieerd gedrukte zinnen van Harnack's veelbesproken geschrift ***Das Wesen des Christentums*** heb ik ontmoet in déze woorden (blz. 91): ***Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein.***

Welnu, diezelfde onware gedachte vind ik onuitgesproken terug in het kleine onderdeel van bovengenoemd geschrift, waarover ik iets ga zeggen. Ook ten deze geldt het „ex ungue leonem". Een gebrek in het uitgangspunt leidt vanzelf tot een gebrekkig resultaat.

Het betreft een gedeelte van het Hoofdstuk, dat ten

opschrift draagt: *Die Namen der Christgläubigen*, en daarin meer bepaaldelijk de kleine verhandeling („die kleine Abhandlung", zooals de schrijver zelf er van spreekt) die bij wijze van *Exkurs* over de benaming Φιλοι daaraan is toegevoegd (blz. 300—304).

Het is er Harnack namelijk om te doen, verklaring te geven van het feit, dat onder de velerlei benamingen, waarmede de Christenen in de eerste eeuwen door elkander en door anderen werden aangeduid, de naam „vrienden" niet wordt aangetroffen. Wel ontmoeten wij voor hen allerlei andere namen: discipelen (*μαθηται*), Nazareners, Galileërs, volk Gods, Israël *κατα πνευμα*, zaad Abrahams, uitverkorenen, uitverkoren volk, heiligen, dienstknechten Gods, en ten laatste *χριστιανοι* — maar de benaming „vrienden" wordt niet door of voor hen gebezigd, zoomin in het Nieuwe Testament als in de oud-christelijke litteratuur. Immers — het is nog Harnack die spreekt — als wij zoeken naar den naam „de vrienden", dan is de oogst in het N. T. zóó gering, dat het twijfelachtig is of wij daar te doen hebben met een technische benaming. Streng genomen, komen slechts twee plaatsen in aanmerking: 1° Hand 27 : 3, waar het echter (ik meen, dat H. daarin gelijk heeft) moeilijk is uit te maken of met *τους φιλους* bedoeld zijn de persoonlijke vrienden van Paulus, dan wel in 't algemeen de daar ter plaatse aanwezige Christenen. Het laatste acht H. wel 't meest waarschijnlijk. Maar al ware het uitgemaakt, zoo beweert hij verder, dat Lucas met „de vrienden" hier de Christenen bedoeld heeft, dan volgt toch uit die éene plaats nog volstrekt niet (en ook dat, meen ik, kan men toegeven) dat die benaming een technische was. Veeleer moet worden aangenomen[1]), dat *οἱ φιλοι* hier hetzelfde is als het in deze Handelingen zoo menigmaal voorkomende *οἱ ἀδελφοι* (9 : 30;

1) Verderop zal blijken, dàt en waarom ik dit niet dan onder reserve aanneem. Reeds hier echter zij even opgemerkt: al mag ook worden aangenomen, dat met *οἱ φιλοι* en *οἱ ἀδελφοι* dezelfde categorie van personen, t. w. Christenen, bedoeld zijn, daarom *is* 't nog niet hetzelfde, zooals H. zegt.

10 : 23; 11 : 29; 15 : 32, 33, 36, 40; 17 : 10, 14; 18 : 18, 27; 21 : 7, 17; 28 : 15).

En dan 2° nog 3 Joh. 15. Hier echter is het, volgens H., (en ook dat geef ik gaarne toe) duidelijk genoeg, dat *φιλοι* niet als eene technische benaming voor de Christenen in 't algemeen kan bedoeld zijn. Want het *κατ' ὄνομα* duidt een engeren kring van bekenden aan, en Johannes had dien engeren kring natuurlijk niet „de vrienden" kunnen noemen, indien alle Christenen aldus werden aangeduid.

Dit alles is, dunkt mij, logisch. Eveneens moet worden toegestemd, wat dan verder gezegd wordt, dat dit negatief resultaat des te opmerkelijker is, niet alleen omdat de Christenen onderling toch wel waarlijk „vrienden" behoorden te zijn, maar ook omdat men reeds omstreeks het jaar 100 in twee Evangeliën lezen kon, dat Jezus zelf zijne jongeren *οἱ φιλοι μου* genoemd had: Luc. 12 : 4 en Joh. 15 : 13—15.

Hoe nu wordt deze bedenking uit den weg geruimd? De genoemde „Herrnsprüche", zegt H., konden toch voor de Christenen niet de aanleiding worden om *elkander* „vrienden" te noemen; want iets veel heerlijkers lag er in opgesloten, namelijk de toezegging dat hun Meester hen als *zijne* vrienden beschouwde, dewijl Hij hun alles had bekend gemaakt wat Hij van zijnen Vader gehoord had. Als *zijne* vrienden waren zij ook „vrienden Gods", en daarmede verheven tot dezelfde eer als Abraham, want hij alleen droeg in de joodsche overlevering den eernaam „de vriend Gods".

Al is het derhalve wel te begrijpen — ook hier nog laat ik het woord aan Harnack — dat de vermelde „Herrnsprüche" de Christenen er niet toe gebracht hebben, de benaming „de vrienden" (van Jezus of van God) aan te nemen, aangezien dit iets te verhevens en tevens iets te teeders was [1]), toch blijft de vraag nog altoos over, waarom zij zich onder elkander niet „vrienden" genoemd hebben.

Het antwoord op die vraag is, volgens H., niet moeilijk

---

1) Toch niet verhevener of teederder, dunkt mij, dan menige andere benaming, zooals b. v. uitverkorenen, uitverkoren volk, heiligen, kinderen Gods.

te vinden. Naar zijn gevoelen hebben zij van die benaming afgezien omdat zij eene „noch wärmere und innigere" kenden en noodig hadden, nml. *οἱ ἀδελφοι*, „de broeders." Alleen de Broedernaam, zegt hij, scheen hun datgene uit te drukken wat zij waren en moesten zijn. De „broeder" heeft in de oudste christenheid den „vriend" niet laten opkomen — zóó sterk was het bewustzijn van de geestelijke eenheid, waarin zij verplaatst waren, en het gevoel van de wederkeerige verantwoordelijkheid, dat hen vervulde. „Broederliefde," niet „vriendenliefde" had ook Christus geboden, en de liefde jegens God niet met deze, maar met gene tot één verbonden. [1]) En ook aan hun Meester mochten zij als aan hun Broeder denken; immers de apostel Paulus noemt hem „den eerstgeborene onder vele broederen" (Rom. 8: 29) [2]).

Wat Harnack dan verder zegt van het verdwijnen, in den loop der 3de eeuw, ook weder van den Broedernaam als de algemeene benaming voor de Christenen onderling, is wel treffend en leerzaam; maar ik laat het hier rusten, omdat het niets afdoet tot hetgeen ik wenschte ter sprake te brengen.

---

1) Wat Harnack met dit laatste op het oog had, weet ik niet. Denkelijk Matth. 22 : 37—39. Maar dáár is sprake van „den naaste", d. i., naar Jezus' bedoeling, ieder mensch. Dit kan derhalve, zooals H. bedoelt, niet worden aangevoerd als motief voor den *broeder*naam voor den engeren kring der Christenen.

2) Deze redeneering van Harnack uit Rom. 8 : 29 is voor den onnadenkenden lezer verblindend genoeg. Op den klank der woorden afgaande, zou men zeggen: hij heeft gelijk. Doch er schuilt in H.'s verklaring eene ernstige, principieele fout. Immers *πρωτοτοκος* is een ondeelbaar begrip (Hebr. בְּכוֹר), en *πρωτοτοκος ἐν πολλοις ἀδελφοις* is niet hetzelfde als *πρωτοτοκος πολλων ἀδελφων*. Onder vele broederen is en blijft Hij, de Zoon Gods, (want van Hem spreekt Paulus hier met *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*) Eerstgeborene. Daaruit nu volgt nog geenszins, dat zij „aan hun Meester als aan hun Broeder mochten denken", maar (naar de beteekenis van *πρωτοτοκος*, waarover wij nu niet kunnen uitweiden) alleen dit: dät Hij den weg heeft geopend tot het aanzijn van „vele broederen".

Opmerkelijk is het ook, dat de Heer, bij de woorden, die H. blijkbaar mede op het oog heeft, volgens Matth. 23 : 8 niet gezegd heeft: „*wij* zijn allen broeders", maar: „één is uw Meester, en *gij* allen zijt broeders", en dan nog eens (vs. 10): „één is uw Meester, de Christus." D. w. z.: Uwe eenheid en gelijkheid als „broeders", ook uwe broederlijkheid en broederschap, zijn alleenlijk gegrond in Mij, die uw Meester ben, de Christus.

Het wil mij namelijk toeschijnen, dat de geëerde schrijver door zijn alles beheerschend uitgangspunt, dat ik boven heb aangeduid, verhinderd is, het rechte te treffen in de verklaring van het ontbreken van den Vriendennaam voor de Christenen onderling, en van de vervanging daarvan door den Broedernaam. Naar mijn gevoelen is het niet juist te zeggen, dat het „de broeder" was, die in de oudste christenheid den „vriend" niet heeft laten opkomen omdat alleen de Broedernaam hun datgene scheen uit te drukken wat zij waren en moesten zijn. Neen, het is niet allereerst het gemeenschapsgevoel, niet „het bewustzijn van de geestelijke eenheid waarin zij verplaatst waren, en het gevoel van de wederkeerige verantwoordelijkheid, dat hen vervulde," niet dat is het geweest waarom de Broedernaam door hen geëerd en verkoren werd; maar ook deze Broedernaam wederom had een hoogeren en dieperen grond, het bewustzijn namelijk en de ervaring van Gods liefde in Christus, m. a. w. het bewustzijn en de ervaring van, begenadigd zijnde in den Geliefde (Ef. 1 : 6), als geliefde kinderen van den éénen Vader vergaderd te zijn tot één huisgezin, en allen, die daartoe behooren, als broeders en zusters geworteld en gegrond in die ééne liefde (Ef. 3 : 17).

Luther heeft ergens gezegd: „als iemand zalig wordt, dan moet Christus daarbij zijn." Welnu, dit Lutherwoord moet ook in dezen zin gelden: „als daar is broederlijkheid en broederschap, dan moet Christus daarbij zijn." M. a. w.: dat de Christenen elkander ook „broeders" en niet „vrienden" genoemd hebben, is alleenlijk te verklaren uit het feit en het bewustzijn van de in Christus, den *υἱος ἀγαπητος*, openbaar geworden en verwerkelijkte liefde van God. Alleenlijk als *ἀγαπητοι θεοῦ* (Rom. 1 : 7), of als *τεκνα ἀγαπητα* (Ef. 5 . 1) waren zij ook *ἀδελφοι*.

Ik ga dat nader toelichten.

1°. Uit het vorenstaande is reeds voldoende gebleken, wat ik echter ten overvloede nadrukkelijk wil herhalen, dat ik geenszins ontken, dat de Broedernaam *nevens* andere benamingen voor de Christenen zeer gebruikelijk geworden is,

alsmede dat hij iets „hartelijkers en innigers" uitdrukte dan de Vriendennaam. Maar dit is het wat ik ontken, dat dààrin de verklaring ligt van het niet opkomen van den Vriendennaam, en dat dan niet een schakel gemist wordt in den overgang van „vriend" naar „broeder." Reeds logisch gedacht, is het, dunkt mij, ontegenzeglijk, dat de idee „vriendschap" culmineert in „liefde," en niet in „broederschap," en evenzoo dan ook de φιλος niet in den ἀδελφος, maar in den ἀγαπητος. „Geliefde," en niet „Broeder" ligt met „vriend" in dezelfde gedachtelijn.

Bovendien, indien het zoo ware, dat de φιλος eenvoudig door den ἀδελφος verdrongen en daarvoor geweken is, hoe zou het dan mogelijk zijn geweest, dat die twee in het christelijk spraakgebruik broederlijk en vriendschappelijk tot één zijn verbonden geworden in den φιλαδελφος (1 Petr. 3 : 8) en in de φιλαδελφια (Rom. 12 : 10; 1 Thess. 4 : 9; Hebr. 13 : 1; 1 Petr. 1 : 22; 2 Petr. 1 : 7)? Deze samenvoeging is dan wel geheel onverklaarbaar.

2°. Meer gewicht echter hecht ik aan het volgende.

De eerste bladzijde van zijn „Exkurs" is door Harnack gewijd aan de aanwijzing van de groote beteekenis van den Vriendennaam in de scholen der heidensche philosophen. „De geschiedenis der grieksche philosophenscholen is ook de geschiedenis der vriendschap. Niemand heeft edeler en warmer over deze gesproken dan Aristoteles." En dan verder — om het belangwekkend betoog hier slechts kortelijk weêr te geven — wordt uiteengezet, welke hooge waarde aan de vriendschap en aan den Vriendennaam gehecht werd in de scholen der Pythagoreërs en der Epicuristen, ja zelfs door een Stoicyn als Seneca, die, de ethiek van de onaandoenlijkheid der Stoa ten spijt, niet de eenige onder de Stoïsche moralisten geweest is, die de vriendschap verheerlijkt heeft. En met name is ook het verkeer van Socrates met zijne leerlingen, die tevens zijne „vrienden" waren, een lang nawerkend voorbeeld geweest. Geen wonder dus, dat men in de philosophenscholen elkander gaarne „vrienden" noemde, een benaming, die erkend werd als „de eenvoudigste en

tegelijk de diepste uitdrukking voor de onderlinge levensgemeenschap, waarin men zich verplaatst wist door de intrede in het schoolverband."

Welnu, voor deze uiteenzetting mogen wij Harnack voorzeker dankbaar zijn. Maar te meer moet het dan ook verwondering wekken, dat hij daardoor niet geleid is tot de eenvoudige en voor de hand liggende gevolgtrekking, welke het antwoord geeft op de vraag, hoe het toch te verklaren is, dat de Christenen elkander *niet* als „vrienden" betiteld hebben. Mij dunkt, niets lag nu eer en meer voor de hand, dan te zeggen: zij hebben dat niet gedaan omdat zij zich bewust waren, niet te zijn leden of volgelingen eener philosophenschool, en omdat zij dus ook niet als zoodanig wilden worden aangemerkt, maar omdat zij waren leerlingen en volgelingen van Jezus Christus, de Kracht Gods en de Wijsheid Gods, den Eenige, van wien God de Vader getuigd heeft: „Deze is mijn Zoon, mijn Geliefde, in welken Ik mijn welbehagen heb; hoort hèm!"

3°. Met dit laatste nu heb ik reeds aangeroerd, waarop het ten slotte aankomt, de toelichting en het bewijs van de reeds boven in deze bewoordingen saamgevatte stelling: dat de christenen elkander ook „broeders", en niet „vrienden" genoemd hebben, is alleenlijk te verklaren uit het feit en het bewustzijn van de in Christus, den *υἱος ἀγαπητος*, openbaar geworden en verwerkelijkte liefde van God. Alleenlijk als *ἀγαπητοι θεου* (Rom. 1 : 7), of als *τεκνα ἀγαπητα* (Ef. 5 : 1) waren zij òòk *ἀδελφοι*.

Laat mij beginnen met twee kleine aanhalingen, waarmede door Harnack zelf, zij het ook onbedoeld, ons de weg gewezen wordt van *φιλοι* naar *ἀγαπητοι*, hoewel hij, den hoofdweg verlatende, langs een zijpad ons voert van *φιλοι* naar *ἀδελφοι*[1]).

Op de eerste bladzijde van zijn „Exkurs", waar hij begint verklaring te zoeken van het door hem opgeworpen probleem,

---

1) Ik denk hierbij aan Joh. 14 : 6: „Ik ben de Weg en de Waarheid en het Leven", en zou de laatste woorden van dat vers ook zóó willen overbrengen op ons onderwerp: *οὐδεις ἐρχεται προς την ἀδελφοτην εἰ μη δι' ἐμου.*

zegt hij: „Dass die unbegrenste Liebespflicht, vor allem gegenüber den Glaubensgenossen, ihr ganzes Verhalten zu bestimmen habe, dass sie einer zu dem anderen wie zu *Freunden* stehen sollen, war ihnen tief eingeprägt". En daarop volgt, met de vraag: „Haben sie sich auch geradezu Freunde genannt?" het door mij gewraakte betoog dàt en waarom zij dat *niet* gedaan, maar in stede daarvan elkander „broeders" genoemd hebben.

En dan, bij de reeds medegedeelde uiteenzetting daarvan, vinden wij op de volgende bladzijde (302) in een noot de belangrijke mededeeling, dat de uitdrukking „dei cari" voor de Christenen eenige malen bij Cyprianus voorkomt.

Welnu, twee opmerkingen komen ons daarbij vanzelf in de pen.

Vooreerst: waar H. zelf spreekt van de onbegrensde *Liebes*pflicht jegens elkander, die hun zoo diep was ingeprent — mij dunkt, dat daarmede ganschelijk en allereerst correspondeert de *ἀγαπη*, en dus ook het *ἀγαπητοι*, en niet de *ἀδελφοτης*, en dus ook niet het *ἀδελφοι*.

En ten andere: de „dei cari" van Cyprianus, wat zijn ze anders dan de *ἀγαπητοι θεου*, zoo als reeds Paulus de Christenen betitelt? (Rom. 1 : 7). Ja zelfs durf ik de vraag stellen, of niet overal in het N. T., waar de Christenen eenvoudig als *ἀγαπητοι* worden toegesproken, de bedoeling is, hen daardoor te kenschetsen als „geliefden *Gods*". Ik ben geneigd, die vraag bevestigend te beantwoorden. Zonder twijfel is het zoo Rom. 11 : 28, hoewel ik niet voorbijzie, dat daar sprake is van Israël, en niet van de Christenen. Evenmin zie ik voorbij, dat ten opzichte van de aldaar voorkomende tegenstelling van *ἐχθροι* en *ἀγαπητοι* groot verschil van gevoelen bestaat over de vraag, of *ἐχθροι* hier moet worden opgevat in actieven dan wel in passieven zin. Doch ik behoef mij daarbij niet op te houden, en mij er niet door te laten afleiden van ons onderwerp, aangezien, zoover ik weet, niemand ontkent, dat *ἀγαπητοι* hier beteekent „beminden (of geliefden) *van God*".

In dienzelfden zin nu is *ἀγαπητοι* (zonder eenig toevoegsel,

b. v. μου, ἀδελφοὶ) meermalen ook van de Christenen gezegd. Zeer sterk spreekt 1 Tim. 6 : 2. Waarom mogen de dienstknechten, die geloovige heeren hebben, dezen niet verachten? Ja, omdat zij „broeders" zijn, maar „te meer moeten zij hen dienen omdat het geloovigen en geliefden zijn". Wat kan ἀγαπητοὶ hier anders beteekenen dan „geliefden *Gods*?"

Behalve op die twee plaatsen heeft Paulus nog enkele malen ἀγαπητοὶ absoluut. Verrassend is Rom. 12 : 19, indien althans, gelijk ik met de meeste exegeten aanneem, en daarin eenstemmig met de Synodale zoowel als met de Statenvertaling, achter „geeft plaats aan den toorn" moet gedacht worden „van God", waaruit dan mag worden afgeleid, dat de apostel zijne vrijmoedigheid en zijn recht om hen daartoe te vermanen reeds hierop gegrond heeft dat hij hen mag toespreken als „geliefden" van God, die immers hunne zaak zal weten te handhaven, gelijk Hij beloofd heeft met het woord, dat dan wordt aangehaald: „Mij komt de wrake toe, Ik zal het vergelden."

Merkwaardig is ook 2 Cor. 7 : 1: „Dewijl wij deze beloften hebben, geliefden." Welke beloften? De onmiddellijk voorafgaande: „Ik zal hun God zijn, en zij zullen Mij een volk zijn. En Ik zal u tot een Vader zijn, en gij zult mij tot zonen en dochteren zijn, zegt de Heer, de Almachtige." Ook hier is het duidelijk, dat Paulus hen als „geliefden" aanspreekt op grond van de beloofde en nu in Christus verwerkelijkte Vaderliefde Gods, d. i. als „geliefden *Gods*", of, zooals hij hen elders noemt, als „geliefde kinderen Gods" (Ef. 5 : 1).

Rest nog alleen, voor de paulinische litteratuur, het absolute ἀγαπητοὶ van 2 Cor. 12 : 19: „Wij spreken in de tegenwoordigheid van God in Christus", waarop dan volgt: „en dit alles, geliefden! tot uwe stichting." Ook hier weder „geliefden" in onmiddellijk verband met „God in Christus" — onverschillig nu, of dit laatste: „in Christus" behoort bij het voorafgaande θεοῦ, dan wel bij het volgende λαλοῦμεν. In allen gevalle spreekt hij hen als „geliefden" toe in de tegenwoordigheid Gods. Ligt daarin niet opgesloten: als „geliefden *Gods*"?

Onmiskenbaar is het ἀγαπητοι bij Johannes zóó bedoeld. Inzonderheid mag gewezen worden op 1 Joh. 3:2 en 4:11. Ieder, die deze plaatsen opslaat, zal, meen ik, terstond inzien, dat ook dáár de aanspraak „Geliefden" geen anderen achtergrond en ondergrond heeft dan de liefde Gods in Christus. En wat betreft de overige in 1 Joh. voorkomende plaatsen (2 : 7 — ook hier toch geeft een betere lezing ἀγαπητοι in plaats van ἀδελφοι — en 3 : 21; 4 : 1, 7), telkens wijst het verband naar hetzelfde resultaat: Johannes spreekt zijne lezers dáárom alleen als „Geliefden" toe omdat hij weet, dat zij zijn geliefden Gods.

Er is dus veel voor te zeggen, dat aan ἀγαπητοι, evenals aan het „dei cari" van Cyprianus, de kracht en de beteekenis van eene technische benaming voor de Christenen moet worden toegekend.

Doch dit moge zijn zoo het wil; men moge er een technische benaming in herkennen, al dan niet, onafhankelijk daarvan is mijne bewering, reeds boven herhaald, betreffende den weg en den overgang van „vrienden" naar „broeders." De onderscheiden beteekenis van φιλεῖν en ἀγαπᾶν, en zoo dan ook van de derivata: φιλια [1]) en ἀγαπη, en φιλος en ἀγαπητος, is overal in het N. T. zoozeer als met de handen te grijpen, en dan ook algemeen genoeg erkend, dat ik wel een overtollig werk zou verrichten, indien ik het in bijzonderheden trachtte aan te wijzen. Het gebruik òf van φιλεῖν òf van ἀγαπᾶν heeft overal een duidelijk aanwijsbaren grond, al is het ook dat die niet door alle exegeten op dezelfde wijze wordt aangewezen. Ik onthoud mij van voorbeelden. Het zou een afzonderlijke verhandeling eischen. Maar ik maak mij sterk, aan te toonen, dat er geen enkele plaats is in het N. T., waar het gebruik van het één of van het ander niet een diepen en degelijken grond heeft.

Overal waar sprake is van het ἀγαπᾶν en de ἀγαπη van God jegens den mensch, is bedoeld de liefde Gods als de reddende, verlossende liefde, wat met het φιλεῖν niet het

---

1) Dit substantief trouwens alleen Jac. 4 : 4.

geval is [1]). Maar ook omgekeerd — en dáárom is het ons hier te doen — wanneer daar sprake is van de *ἀγαπη* en het *ἀγαπᾶν* van den mensch, niet alleen jegens God, maar ook jegens den medemensch, dan is ook dáárin steeds de heilsfactor te herkennen, of, beter gezegd, het element dat beantwoordt aan de liefde Gods als de verlossende en behoudende liefde. Het is hier de plaats niet om in het breede daarover uit te weiden. Voor Johannes is een heenwijzing naar 1 Joh. 4:8—12 reeds afdoende. Maar 't is wel zeer opmerkelijk, dat ook Paulus, waar hij zeer in 't algemeen spreekt van het „wandelen *ἐν ἀγαπῃ*," dit in direct verband brengt met de zelfovergave van Christus tot ons heil (Ef. 5:2); en zelfs daar, waar hij spreekt van wat wij noemen zouden de meest natuurlijke liefde, de huwelijksliefde, het *ἀγαπᾶν* van man en vrouw, brengt hij ook dat in het nauwste verband met de verlossende liefde van Christus zelf (Ef. 5 : 25).

Nog op één bijzonderheid wil ik opmerkzaam maken, en daarmede kan ik eindigen. 2 Petr. 1:5—7 bevat een ge-

---

1) Eénmaal slechts schijnt dat anders te zijn, nml. Tit. 3 : 4, de eenige keer dat er sprake is van Gods *φιλανθρωπια*. Men zie echter niet voorbij, dat het soteriologische van deze goddelijke philanthropie nadrukkelijk is aangegeven in het bijgevoegde *τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ*, en dat het motief om hier te spreken van Gods philanthropie gelegen is in de bedoeling om hierdoor aan te dringen de vermaning: „alle zachtmoedigheid te betoonen *προς παντας ἀνθρωπους*" (vs. 2).

Merkwaardig is ook Joh. 5 : 20: *ὁ γαρ πατηρ φιλεῖ τον υἱον*. Weiss (Meyer's Comm. 6de ed.) teekent hierbij aan: „Der Unterschied von *ἀγαπᾷ* ist auch bei Joh. festzuhalten, obgleich er beides von den nämlichen Verhältnisse, aber unter verschiedener Bestimmtheit der Vorstellung sagt. Immer ist *φιλεῖν* die eigentliche Liebesaffection." Ik zou willen vragen: en *ἀγαπᾶν* dan?

Neen, Weiss verliest zich hier in vaagheden, terwijl hij naar eene andere verklaring zoekt dan die Meyer zelf gaf in zijn Commentaar, nml. dat het gebruik hier van *φιλεῖν*, en niet van *ἀγαπᾶν*, „in dem metaphysischen und ewigen Verhältnisse des Vaters zum Sohne begründet ist." Ik zou zeggen: *φιλεῖ* is hier gebruikt, en niet *ἀγαπᾷ*, omdat er natuurlijk geen sprake kan zijn van eenig verlossend element in het liefhebben van den Vader met betrekking tot den Zoon. Daarentegen steeds: de Vader *ἀγαπᾳ* den Zoon, waar altoos het verband duidelijk aanwijst, dat daar sprake is van den Zoon in zijne verlossende betrekking tot de menschen (Joh. 3 : 35; 10 : 17; 15 : 9; 17 : 23, 24, 26).

heele keten van vermaningen, waarvan de laatste schakel, evenals al de voorafgaande afhankelijk van ἐπιχορηγησατε (vs. 5), sluit met deze woorden: ἐν δε τῇ φιλαδελφίᾳ την ἀγαπην. Daaraan wordt gewoonlijk heel wat geknutseld, om er een dragelijken zin aan te geven. Zonder uitzondering, zoover ik heb kunnen nagaan, wordt vertaald: „voegt bij .... de broederlijke liefde [of broederliefde] de liefde jegens allen," en bij dit toevoegsel *jegens allen* wordt dan eenvoudig verwezen naar 1 Thess. 3:12 en Gal. 6:10, waar inderdaad και εἰς παντας en προς παντας erbijstaat; en zoo wordt dan de ἀγαπη van 2 Petr. 1:7 verklaard als beteekenende „de algemeene menschenliefde" (zooals de Synod. Vertaling er bij aanteekent).

Dat nu is gansch verkeerd. Vooreerst: er staat niet „de liefde *jegens allen*", maar enkel en alleen την ἀγαπην. Ware de algemeene menschenliefde bedoeld, er is geen enkele reden denkbaar waarom niet εἰς of προς παντας er zou zijn bijgevoegd, terwijl bovendien ἡ ἀγαπη nimmer in die beteekenis voorkomt.

Maar vervolgens ook: ἐπιχορηγησατε ἐν kàn onmogelijk beteekenen: *voegt bij*. Het werkwoord ἐπιχορηγεῖν, dat, behalve hier, nog viermaal voorkomt (2 Cor. 9 : 10; Gal. 3:5; Col. 2 : 19; 2 Petr. 1 : 11), heeft overal de uitnemend passende beteekenis van „verleenen, verstrekken, suppeditare". Dienvolgens is hier letterlijk dit gezegd: „verleent..... *in* de broederliefde *de* ἀγαπη, d. i. de (heils)liefde". M. a. w. in de broederliefde zij nog iets meer en iets hoogers, dan het φιλεῖν, te weten de ἀγαπη, de liefde welke, als de vrucht en weerklank van Gods liefde in Christus, ook der broederen behoud en heil bedoelt.

De φιλαδελφια zonder en buiten de ἀγαπη is niet genoeg, want door déze alleen wordt de broederliefde eerst waarlijk *christelijke* broederliefde.

Is deze exegese de juiste, gelijk ik meen — want het ἐπιχορηγησατε ἐν krijgt door mijne verklaring ook bij al de voorafgaande schakels een goeden zin — dan is in dit petrinisch woord ganschelijk mijne bedoeling uitgedrukt: ook

in de christelijke broederliefde zijn wij „overgezet in het Koninkrijk van den Zoon der liefde Gods"; zoodat ook ten dien opzichte de regel van kracht blijft — ik zeg het den apostel na! — *ἱνα γενηται ἐν πασιν αὐτος πρωτευων* (Col. 1 : 18).

Dr. E. H. VAN LEEUWEN.

Utrecht, 28 December 1902.

Boekaankondigingen.

De Joodsche wetgeleerden in Tiberias van 70—400 *n. C.* door H. T. de Graaf. Groningen 1902.

Het behoeft geen nader betoog, dat bekendheid met den Talmud noodzakelijk vereischt wordt voor eene juiste en grondige kennis van het tijdvak in Israëls geschiedenis en letterkunde, waarin dit reuzenwerk vervaardigd is. Alleen hij kan naar waarde schatten de beteekenis van de Joodsche geleerden uit Palestina en Babylonië gedurende de vijf eerste eeuwen na de Chr. jaart., die uit den Talmud en de aanverwante geschriften nader kennis gemaakt heeft met hunne levensopvatting, en wereldbeschouwing, en vertrouwd is met de omstandigheden, waaronder zij hun moeielijke taak verricht hebben. Alleen hij, voor wien de Talmud geen gesloten boek is, kan doordringen in het gemoeds- en zieleleven van die voortreffelijke wijzen en diepe denkers, aan wie het Jodendom na zijn staatkundtg verlies zijn levensbestaan te danken heeft. Want in plaats van den Godstempel te Jeruzalem, door den Romeinschen overwinnaer aan de vlammen prijs gegeven, verrezen weldra nieuwe tempels, gewijd aan de Joodsche wetenschap, die aanvankelijk bestond in de wetgeleerdheid of de beoefening van de Halacha. Met groote toewijding legden zich, onder leiding van bekwame eeraren, ouden en jongen toe op een grondig onderzoek naar de vele voorschriften van het godsdienstleven, waardoor ook het burgerlijk en maatschappelijk leven geregeld werd.

Men zocht naar hun verband met of hunne afleiding uit het Schriftwoord. Deze belangstelling werd niet weinig verhoogd door de grondigheid van het onderzoek, dat, hoewel het door gemeenschappelijke bespreking geschiedde, toch geleid werd door de hoofden van de leerscholen, zoodat hunne werkzaamheid van het hoogste belang was voor de ontwikkeling en de uitbreiding van de ernstige Halacha en de gemoedelijke Aggada, de beide hoofdbestanddeelen van de talmudische wetenschap. Dit nu heeft de Heer H. T. de Graaf in algemeene trekken willen uiteenzetten in zijn onderzoek naar den aard van den werkkring van de „Joodsche wetgeleerden in Tiberias van 70—400 n. C.". De kennismaking met dit academisch proefschrift, waarin vrij uitvoerig uiteengezet wordt het ontstaan van de Mischna en het aandeel van de Tiberiensische geleerden aan hare verklaring, kan in kringen, waar men den Ṭalmud slechts bij name kent, menig dwaalbegrip opheffen of vooroordeel uit den weg ruimen omtrent dit reuzenwerk van den Joodschen geest. Het kan hier bijdragen tot meer waardeering van de talmudwijzen, elders een prikkel zijn tot verder onderzoek en ernstige historisch-kritische studie over het tijdvak van Mischna en Talmud.

Wij hebben de studie van den Heer de Graaf dan ook met veel genoegen gelezen, en al deelen wij in sommige punten zijne meening niet, toch kunnen wij verklaren, dat deze arbeid getuigt van eene zelfstandige behandeling en vooral van eene vrij groote belezenheid in de omvangrijke talmudische literatuur. Het ligt niet in onze bedoeling na te gaan, in hoever de schrijver van de vele bewijsplaatsen, door hem te samen gebracht, overal het juist gebruik gemaakt heeft, overtuigd als wij zijn, dat vooral waar deze een aggadisch en dus een dichterlijk karakter dragen, de indruk vaak geheel verschillend kan zijn. Maar waar de bronnen door hem geraadpleegd van historischen aard zijn, veroorlooft zich de schrijver soms gevolgtrekkingen, die wij niet altijd kunnen onderschrijven. Zoo wordt, om een enkel voorbeeld te geven, van de stad Tiberias verhaald „dat de

wetgetrouwe bevolking aldaar spoedig na de stichting der stad toeneemt en deze op 't einde van de 1e eeuw na Chr. reeds duidelijk merkbaar is." Als bewijs daarvoor wordt aangehaald eene plaats in Derech-erets rabba I, waar „Gamliël eene straf uitspreekt over den wetgeleerde Jose b. Tadai uit Tiberias." Daar nu wordt verhaald, dat genoemde Jose den geleerden Gamliël in verlegenheid wilde brengen door eene strikvraag, waardoor hij zich de banstraf berokkend heeft. Maar hoe blijkt nu uit dit verhaal, dat de schrijver niet bepaald onhistorisch houdt, de toeneming van de wetgetrouwheid der Tiberianische bevolking? Men kan in de eerste plaats uit de woorden אִישׁ טְבֶרְיָה nog niet met zekerheid opmaken, dat Jose in Tiberias woonde, daar deze woorden ook eveneens kunnen beteekenen, dat hij daaruit afkomstig was. Maar bovendien is dit bewijs zeer zwak, daar wij wellicht evengoed uit dit citaat eene tegenovergestelde gevolgtrekking zouden kunnen maken. Het pleit toch niet voor godsdienstigheid, wanneer men een wetgeleerde door een schijnbaar juiste maar werkelijk valsche redeneering in verlegenheid wil brengen. Wij hebben echter dusdanige discussiën, die in de Boraitha's en Mischna's vaak voorkomen, volstrekt niet uit dit oogpunt te beschouwen. Zij staan met het godsdienstig gevoel, of met meerder of minder getrouwheid aan de wet volstrekt niet in verband en dienen slechts om de verschillende gezichtspunten na te gaan, die bij de vaststelling van eene halacha in aanmerking kunnen komen.

Van R. Meïr wordt verhaald (bl. 21) „dat hij de vaststelling van het invoegjaar in Asia te zijnen laste had." Dit is ontleend aan de mededeeling in tract. Megilla 18b מעשה ברבי מאיר שהלך לעבר שנה בעסיא. Ook deze plaats geeft naar onze opvatting niet, wat de schrijver daarin meent te zien. Men kan daaruit nog niet besluiten, dat het vaststellen van het schrikkeljaar als eene vaste functie van R. Meïr te beschouwen is en hij dit daarom te zijnen laste had. Integendeel, juist het woord מעשה geeft den tegenovergestelden indruk. „Het gebeurde, dat R. Meïr ging om het schrikkeljaar vast te stellen." Hij had dus bij zekere

gelegenheid de taak, om dit te doen; maar dit behoorde daarom nog niet tot zijne vaste werkzaamheden.

Van R. Juda wordt onder meer verteld „dat hij rekening houdt met de wenschen van zijn tijd." De bewijsplaats daarvoor is ook ontleend aan tr. Megilla, waar ons verhaald wordt, dat „hij eene poging deed om den 9den Ab als treurfeestdag (lees: treur- en vastendag) af te schaffen." Nu is uit deze plaats niet op te maken, of deze poging inderdaad geschiedde om de wenschen van zijn tijd te bevredigen, dan wel of zij geheel van hem zelf uitging op grond van zijne goede verstandhouding met de Romeinsche overheid. Bovendien mag men niet over het hoofd zien, dat men hier niet moet denken aan eene geheele afschaffing of opheffing van genoemden vastendag, maar volgens eene meening in den Talmud, aan eene verschuiving tot den volgenden dag, zoo deze op Zaterdag inviel. Daar deze dan toch niet op den eigenlijken datum kon plaats vinden, zag hij er geen gemoedsbezwaar in, hem met het oog op de gunstige tijdsomstandigheden in 't geheel niet te vieren. Maar afgezien van al die overwegingen komt 't ons zeer waarschijnlijk voor, dat op genoemde plaats onder Rabbi te verstaan is diens gelijknamige kleinzoon Juda II, zooals blijkt uit de parallelplaats in den Jeruzal. talmud.

Over dezen Juda II is het oordeel van den schrijver niet zeer gunstig. Op bl. 24 luidt het immers „dat hij niet als zijne vaderen een wetgeleerde was." Dit oordeel nu, dat door geen bewijs gestaafd wordt, verbaast ons zeer, daar hij in den Talmud (tr. Aboda Zara 39) geroemd wordt als „een groot geleerde." Ook de schrijver van Seder haddroth brengt in het artikel R. Juda Nasia II een aantal talmudplaatsen bijeen, waaruit blijkt, dat hij op het gebied van de halacha als eene autoriteit gold, op wien zich zelfs de geleerde en scherpzinnige ben Lakisch vaak beriep. Algemeen was dan ook de eerbied, dien men voor hem koesterde: deze was zelfs zoo groot, dat men evenals bij de begrafenis van zijn grootvader ook bij de zijne den Kohanim toestond, zich aan zijn lijk te verontreinigen (zie Jeruzal. talmud Berachoth III

en Nazir VII). Men mag hem derhalve eene eereplaats aanwijzen onder de beroemde anora's van zijn tijd.

Nog even willen wij stilstaan bij de opvatting van den geachten schrijver over het doel van Rabbi's mischna-verzameling. „R. Juda" zoo luidt 't op bl. 22 „wilde eene centrale Mischna vaststellen." De bedoeling daarvan wordt nader verklaard op bl. 24 „deze verzameling verbond tot eene eenheid de verschillende opvattingen der richting van R. Ahiba, die reeds lang de overhand had en de richting van Ismaël en anderen meer en meer terugdrong." Verstaan wij de meening van den schrijver goed, dan wilde R. Juda in zijn godsdienst-codex aan R. Akiba's uitspraken meer gezag verleenen dan aan die van R. Ismaël. Nu is het waar, dat R. Akiba volgens eene geheel andere methode halacha's uit de Schrift afleidde dan R. Ismaël. Terwijl de eerste de halachische leerstof wilde vinden in schijnbaar overtollige zinnen of woorden, ja zelfs in overtollige letters in de gewijde Schrift, en zoodoende een nauw verband zocht tusschen de geschreven en de getradeerde wet; trachtte de laatste dit hoofdzakelijk te bereiken door de toepassing van Hillels zeven hermeneutische regels, die door hem tot dertien waren ontwikkeld. Uit de Mischna blijkt evenwel niet, dat R. Juda bij hare redactie gestreefd heeft de richting van Ahiba de voorkeur te geven boven die van Ismael en deze laatste te verdringen. Moge het waar zijn, dat R. Juda bij de samenstelling van zijn godsdienst-codex de Mischna-verzameling van R. Ahiba tot grondslag genomen heeft, toch vindt Ismaëls afleidingssysteem daarin wel degelijk eene plaats, zooals uit een tal van Mischna's kan blijken. Bovendien is ons ook niet duidelijk wat bedoeld wordt met „de verschillende opvattingen der richting van Akiba." Naar wij meenen bestond omtrent die richting toch maar ééne opvatting en wel het streven om in de Tora zooveel mogelijk aanknoopingspunten te vinden en aanwijzingen voor de overgeleverde wetsbepalingen, ten einde daardoor een meer innig verband te verkrijgen tusschen de schriftelijke en de mondelijke Leer.

Het is voor iemand, die niet geheel en al in de talmudische

literatuur leeft, zeer moeielijk — wat trouwens bij iedere uitgebreide literatuur het geval is — zekere uitdrukkingen en termen, die zoo in het volksleven zijn doorgedrongen door eene bloote, letterlijke vertaling te begrijpen. Men kan daardoor dwalingen begaan en in erge vergissingen vervallen. Zoo verhaalt ons de geachte schrijver tweemaal (bl. 41 en 52) „dat R. Ami 37 dagen in rouw zat over den dood van R. Jochanan." Derhalve wel een bewijs van de hoogachting voor den geleerde Amora uit Tiberias. Deze mededeeling nu is ontleend aan eene plaats in Moëd Katan 25b, die aldus luidt: כי נח נפשיה דר' יוחנן יתיב רבי אמי שבעה ושלשים. De letterlijke vertaling heeft den schrijver hier deerlijk misleid, en om zich nu uit de verlegenheid te redden, voegt hij er nog aan toe „in plaats van den geëischten nam hij een zoo langdurigen rouw op zich."

Wat is het nu? De woorden שִׁבְעָה en שְׁלֹשִׁים zijn in de voorschriften omtrent het rouwceremonieel bij de Israëlieten twee termen, waarvan de eene beteekent *een zware rouw van zeven dagen* en de andere een *lichtere rouw van dertig dagen* (de voorschriften hieromtrent zie Jore Dea, Hoofdst. 378 en vlg.). Voorts beteekent het verb. יְתֵב in de Talmudische en Rabbijnsche literatuur niet alleen *zitten*, maar ook *doorbrengen;* als יְתֵב בְּתַעֲנִיתָא een dag in vasten doorbrengen. De zeven dagen van zwaren rouw zijn begrepen onder de dertig dagen van lichten rouw. De bedoeling van de geciteerde talmudplaats is derhalve, dat R. Ami over den dood van (zijn leeraar) R. Jochanan een rouwtijd hield van dertig dagen, waarvan hij de eerste zeven dagen in zwaren rouw doorbracht.

Laat zich deze dwaling nog verschoonen, omdat de juiste opvatting van deze talmudplaats eenige bekendheid vereischt met den Joodschen godsdienst-codex; minder te verdedigen is de verkeerde vertaling van eene Midrash-plaats, die aangehaald wordt op bl. 39 en waar עֹבְדֵי טְלָאִים vertaald wordt door *vlekkenaanbidders*. Daar de schrijver wel zelf voelt, dat dit geen zin geeft, voegt hij op bl. 140 noot 109 ter verklaring toe „vlekken, afgoden." Blijkbaar nu heeft hij dit woord

gelezen טְלֻאִים en daarbij gedacht aan Gen. 30:35, dat het *gevlekt* (vee) beteekent. Men moet echter lezen טְלָאִים, het meervoud van טָלֶה *een lam* (zie Sam. I. 15:4 en Jes. 40 : 11.

Daar de vertaling (bl. 39) van eene andere Midrashplaats: „mijne kinderen, ik verwonder mij, hoe is toch hij die zich over mij troost al deze jaren?" ook geen zin geeft, vermoedt de schrijver dat de tekst foutief is. Naar het mij voorkomt, heeft hij hier gelezen הַמִּתְנַחֵם in plaats van הִמְתַּנְתֶּם en heeft dus de ח' voor een ת' aangezien. De beteekenis van den tekst is derhalve: „de Allerhoogste zegt tot Israël, mijn kinderen, ik verwonder mij, hoe gij al die jaren hebt kunnen wachten" = 't hebt kunnen uithouden.

Zeer vreemd klinkt de volgende vertaling van de Talmudplaats in Makkoth 24[a]: „de 613 geboden en verboden der Wet zijn door David (Ps. 15), Jesaja (33. 15), Micha (6. 8), Jesaja (56. 1), Amos en Habakuk, 5. 4—2. 4) tot één gebracht: „Zoekt mij en leeft, en de rechtvaardige zal leven door zijn geloof." Hoe de schrijver deze plaats gelezen heeft, is mij zeer raadselachtig. Er staat immers geheel wat anders dan ons hier verteld wordt. Naar aanleiding van een homiletische verklaring van Simlaï betreffende het aantal voorschriften der Tora, merkt de Talmud op, dat David deze in Psalm 15 heeft saamgevat tot elf, Jesaja tot zes (33 : 15), Micha tot drie (6 : 8): later heeft Jesaja ze teruggebracht tot twee beginsels (56 : 1) en Amos tot één (5 : 4), dat luidt „zoekt mij en gij zult leven". Daar nu onder dit *zoeken* kan verstaan worden, het opvolgen van de 613 voorschriften en dit dus slechts schijnbaar één beginsel is, heeft later Habakuk (2 : 4) deze samengevat in de woorden: „de rechtvaardige zal door zijne standvastigheid in het geloof leven".

Intusschen toont de schrijver volstrekt niet vreemd te zijn in de talmudische literatuur en heeft menige plaats met tact aangewend tot nadere toelichting en opheldering van het historisch beeld, dat hij zich gevormd heeft van de wijze, waarop de leeroefeningen in de scholen van de Joodsche wetgeleerden in de eerste nachristelijke eeuwen plaats vonden.

Wij kunnen met gerustheid deze pennevrucht aanbevelen aan ieder, die belang stellen in de geschiedenis van het volk Israël, en hopen dat het den geleerden Schrijver gegeven zij, ook eene inwendige geschiedenis te geven van de leerschool van Tiberias, wier geleerden nog altijd niet voldoende gekend en naar hunne waarde voor de ontwikkeling van het talmudisch Jodendom geschat worden.

Amsterdam, December 1902. M. Monasch.

Geschichte der Orientalischen Kirchen von 1453—1898. Von A. Diomedes Kyriakos, Professor der Theologie an der Universität Athen. Autorisierte Uebersetzung nebst einem Vorworte von Lic. Dr. Erwin Rausch, korrespondierendes Mitglied der Parnassos in Athen. Leipzig. A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung nachf., 1902. 4 M.

Kirche und Kirchen im Lichte griechischer Forschung. Von Lic. Dr. Erwin Rausch, korrespondierendes Mitglied des Parnassos in Athen. Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung nachtf., 1902. 2.50 M.

Ziethier, lezers, twee boeken, die in een adem moeten genoemd worden. De zaak is deze. Tot de werken, die Prof. Diomedes Kyriakos het licht heeft doen zien, behoort ook eene beschrijving van de geschiedenis der Christelijke kerk van af hare stichting tot op den tegenwoordigen tijd. Van een gedeelte daarvan, de geschiedenis der Oostersche kerken van 1453—1898, gaf Dr. Erwin Rausch eene vertaling. „Autorisierte Uebersetzung darf der Herausgeber seine Arbeit nennen, denn er hat diese während zweier Studienreisen i. d. J. 1900 und 1901 im Landhause des Prof. Diomedes Kyriakos in Kephissia bei Athen mit diesem sorgfältig verglichen". De vertaling zal dus wel heel goed zijn. En

wat het tweede werk betreft, Dr. Rausch zegt daarvan: „Die vorliegende Abhandlung hat deshalb den Zweck, die Geschichtsauffassung der modernen wissenschaftlichen griechischen Theologie auf Grund der Ἐκκλ. Ἱστορ. des Professor Diomed. Kyriakos und seinen übrigen Schriften .... darzustellen."

In n° 1 wordt behandeld: de geschiedenis der orthodoxe kerk onder Turksche heerschappij, geschiedenis der orthodoxe kerk in Hellas, geschiedenis der orthodoxe kerk in Rusland, geschiedenis der Oostersche kerken, gescheiden van de orthodoxe kerk. In n° 2 bepaalt de auteur zijne lezers, na eene inleiding, waarin hij o. a. spreekt over Prof. Kyriakos en diens arbeid, over de Grieksche historiographie, enz., bij de ontwikkeling der orthodoxe kerkelijke leer, de verhouding der anatolische kerk tot de Roomsche, tot den Islam en het Protestantisme.

Niet genoeg kan ik de lezing en bestudeering dezer beide werken aanbevelen. Primo toch mogen wij wel alles aangrijpen, wat ons eene betere kennis der Grieksche kerk kan bezorgen. Laten er redenen voor bestaan, een feit is het toch, dat de Grieksche kerk door de beoefenaars der historie wel wat stiefmoederlijk wordt behandeld. Nippold zegt: „Die Entwicklung der etwa 100 Millionen der orientalischen Christenheit ging ihren Weg für sich, ohne Zusammenhang mit den abendländischen Kirchen, diesen selbst eine terra incognita". En Dr. Rausch heeft gelijk, wanneer hij schrijft: „Der abendländischen Welt ist die Geschichte der anatolischen Kirche besonders seit Photios zum groszen Teil unbekannt, und die Gesichtspunkte, unter denen griechische Gelehrte ihrer eigenen Kirche darstellen als auch das Urteil der orthodoxen Griechen über den Protestantismus und Katholicismus sind nur wenigen bekannt".

Doch secundo hebben wij hier uitnemend werk voor ons. Men mag het dan niet altijd eens zijn met des auteurs opvatting der dingen, toch gevoelt men onder het lezen steeds, dat een man aan het woord is, die ten volle verdient gehoord te worden. Wat een studie ligt er aan

Kyriakos' werk ten grondslag! Wat heeft hij de resultaten dier massa studie in een betrekkelijk klein bestek weten samen te voegen, en dan in zulk in een vorm, dat wij tot verder lezen gedwongen worden! De Atheensche hoogleeraar moet bepaald een uitstekend docent zijn. En wat deed Dr. Rausch een voortreffelijk werk door ons met dezen Griekschen arbeid bekend te maken! Wij danken er hem wel voor.

Prof. Kyriakos gaat geheel en al in zijne studie op; hij heeft dan ook zijn vaderland en kerk hartelijk lief. Zeer juist schrijft Dr. Rausch: „Mit tiefem Mitgefühl vernehmen wir seinen Schmerz über den Druck seines Volkes unter dem türkischen Joch und über seinen geistigen Niedergang, aber auch seine Freude darüber, dasz Millionen seiner Glaubensgenossen trotz der grauenvollsten Bedrückungen seitens der Mohammedaner und ihrer jahrhundertelangen Verfolgungen ihrem Glauben treu geblieben. Und in der Schilderung des 19 Jahrhunderts bricht der Jubel über die wiedergewonnene Freiheit seines Volkes und seine geistige Wiedergeburt sowie die Hoffnung, dasz auch für den geknechteten Teil seines Volkes die Stunde der Freiheit schlage, immer wieder hervor".

Volgens Prof. Kyriakos ligt de beteekenis der Grieksche kerk hierin, „dass sie trotz aller Bedrängnisse und Schwächung nach dem Falle Kanstantinopels, trotz aller Unmöglichkeit, theologische Wissenschaften zu pflegen — wodurch sie vordem sich so herrlich auszeichnete — das Christentum der ersten Jahrhunderte rein bewahrte, während die römische Kirche dasselbe verderbte und verfälschte und so in Zahllose Irrtümer fiel. Die orthodoxe anatolische Kirche stelt das Christentum der ersten Jahrhunderte dar, dieses hat sie treu bewahrt und sowohl die Irrtümmer der römischen Kirche als auch die entgegensgesetzten Abirrungen der Protestanten vermieden". Kyriakos noemt zijne kerk dan ook „die Retterin der reinen Lehre der ersten Jahrhunderte". Toch noemt de auteur zich een gematigd vrijzinnig man, en Dr. Rausch zegt van hem, dat hij van ganscher harte

zich vasthoudt aan de Schrift en de leer der eerste eeuwen, maar dat hij toch een voorstander is van vrij theologisch onderzoek. Dit blijkt trouwens ook wel uit zijne beschouwingen over de παράδοσις.

Toch drong zich onder het lezen meermalen de vraag aan mij op, of Kyriakos op sommige punten niet min of meer de dupe is geworden van zijne sterke liefde voor vaderland en kerk. Is het werkelijk waar, dat feitelijk alleen de anatolische kerk ook de anders denkenden onder de christenheid als christenen erkent, en dat zij met de andere kerken slechts in liefde wil samen leven en de goede verstandhoudingen niet willen storen door proselytenmakerij? Is het goed gezegd, dat de Oostersche kerk het ware Christendom der eerste eeuwen vertegenwoordigt? Is het wel juist, dat de Grieksche kerk tot 1453 aan de spits stond van alle andere, wat bloei, wetenschappelijk leven en invloed betreft? Ik neem de vrijheid, te twijfelen, of de hoogleeraar toch wel geheel en al juist oordeelt, wanneer hij zegt, dat de oorzaak tot het groote kerkelijk schisma hoofdzaak de pauselijke aanmatiging om vermeende rechten over de Oostersche kerk uit te oefenen was. Acht hij hier niet allerlei motieven te gering? Mij dunkt, wij kunnen ook niet alles goedkeuren, wat Kyriakos in dezen zin zegt: „Was den Orthodoxen am Protestantismus missfällt und sie von ihm zurückhält, liegt darin begriffen, dass die Protestanten die alte kirchliche Tradition der ersten christlichen Jahrhunderte verwerfen, ferner in ihrem falschen Urteil über den Wert der guten Werke, in ihrer Lehre von der absoluten Prädestination, in der Nüchternheit des Protestantischen Kultus, im Aufgeben des altkirchlichen Bischofsamtes und der Konzilien. Das alles hat im Protestantismus eine Art Anarchie gezeitigt und sie in unzählige einander bekämpfende Kirchen und Sekten zersplittert.” Neen Kyriakos logenstraft ook niet geheel het woord van Hase, dat na de splitsing der christenheid in Katholieken en Protestanten de geschiedschrijver noodzakelijk slechts van deze of de andere zijde kan staan. (Kirchengesch. Bd. 1, S. 16). Doch gaarne vergeten wij deze en andere kleine

aanmerkingen om de verdere voortreffelijkheid van Kyriakos' werk, die zich ook openbaart in menig nieuw gezichtspunt, dat gegeven wordt (b. v. in het nadruk leggen op de pauselijke bijbedoelingen bij het bevorderen der kruistochten, enz.) Ik verblijd mij ten zeerste met dezen arbeid kennis gemaakt te hebben.

Amsterdam. P. A. Klap.

***Schetsen uit de Geschiedenis van Kerk en Staat in de Nederlanden gedurende de* 16e *en* 17e *eeuw*, door Mr. J. Schokking. Utrecht, Erven Bijleveld, 1902.**

In dit bundeltje zijn een drietal schetsen, de verhouding van Kerk tot Staat in de 16e en 17e eeuw behandelend, nadat zij eerst afzonderlijk verschenen zijn in het Tijdschrift: *Troffel en Zwaard*, bijeengebracht. De opschriften doen duidelijk genoeg den inhoud kennen: Versterking en verdwijning van de bisschoppelijke hiërarchie; Algemeene verhouding van Overheid en Kerk na de Hervorming-strijd om de zelfstandigheid der kerk tegenover de machtsaanmatiging der overheid; verhouding van de overheid tot degenen, die niet van gereformeerde belijdenis waren, inzonderheid der roomschen. Het schisma der roomschen in het laatst van de 17de en het begin der 18de eeuw.

Met genoegen nam ik van deze schetsen kennis. Het is voor mij steeds een waar genot, mij te kunnen verplaatsen in die tijden onzer historie, die zich wel kenmerkten door strijd, lijden en beroering, maar toch ook anderzijds weder krachtig leven openbaarden. En Mr. Schokking verstaat daarbij de kunst aangenaam de dingen te beschrijven; deze schetsen laten zich prettig lezen. Ik kan niet anders, dan met waardeering deze schetsen aankondigen, vooral, omdat zij de resultaten van veel studie bevatten.

De bedoeling van Mr. Schokking is zeer goed. Hij wil zijne lezers bekend maken met het verleden des volks. „De vraag naar de verhouding van Kerk en Staat begint in onze dagen, vooral in ons land, weder steeds meer gewicht te

krijgen. Voor eene eenigszins vruchtbare behandeling daarvan is het echter dringend noodig, uit het verledene na te gaan, wat toen dienaangaande gegolden heeft." Goed zoo. Ons volk kent veel te weinig zijne heerlijke historie. Wij kunnen niet genoeg trachten, de oogen des volks voor het verleden te openen. Maar laat ons toezien, het juiste licht op de feiten te laten vallen. De historieschrijver hebbe geen sympathiën of antipathiën, zoolang hij zich zet tot schrijven.

Mr. Schokking sta mij evenwel een paar opmerkingen toe. Zoo geloof ik niet, dat hij in zijn eerste schets volkomen juist spreekt van *verdwijning* der bisschoppelijke hiërarchie. Feitelijk is de bisschoppelijke hiërarchie nooit verdwenen. Dat zouden de Jezuïten wel willen; dan was hun doen van vroeger dagen gerechtvaardigd. De aartsbisschoppelijke zetel van Utrecht is nooit opgeheven; naamsverandering heeft begripsverwarring doen ontstaan, waarvan het ultra-montanisme heeft partij getrokken. Wel is waar, heetten de opvolgers van Schenk van Toutenburg († 1580) geen aartsbisschop van Utrecht, maar toch werd b. v. Sasboud Vosmeer, wel gewijd onder den titel van aartsbisschop van Filippi, verzekerd, dat hij dezen titel ontving, om den ketters (de Hollandsche regeering) geen aanstoot te geven, en dat hij, zoo het den aartshertog behaagde, zijn titel kon veranderen en dien van Utrecht in plaats van Filippi aannemen. Wel heeft de aartsbisschoppelijke partij na den dood van Codde (1780) moeilijke dagen doorleefd, maar het kapittel was er altijd nog en deed geen afstand van rechten en volgens het oordeel van toenmalige deskundigen deed het kapittel recht door Steenoven tot aartsbisschop te verkiezen en hem door Varlet (Fransch bisschop) te doen wijden (1723).

'k Had zoo gaarne gezien, dat Mr. Schokking de quaestie der oud-bisschoppelijke clerezy besprekende, daarover het noodige licht had geworpen en uiteen had gezet, duidelijk en klaar, hoe dat schisma niet door de afgescheidenen uit haeretische bedoelingen is veroorzaakt, maar door de heerschzucht van Rome, door de knoeierijen der Jezuïten, door schandelijke rechtsverkrachting. Ik kan den lezers van dit

Tijdschrift het artikel van Prof. J. H. Berends in *Marnix*, Jaarg. III zeer aanbevelen.

Wat Mr. Schokking van de verhouding tusschen Staat en Kerk in die dagen zegt, is zeer juist. Eenerzijds stond de Staat, die gaarne de voogdijschap over de Kerk op zich had genomen, doch het niet goed aandurfde; daartegenover stond de Kerk, die meende hare onafhankelijkheid te moeten handhaven. De overheid bedoelde boven alles den binnenlandschen vrede, en al wat dien dreigde te storen werd door de Staten geweerd. Schokking had tal van voorbeelden kunnen bijhalen, om te bewijzen dat de houding der Staten tegenover de Kerk door dit vredebeginsel werd beheerscht. De Prins van Oranje had het eenmaal dus uitgedrukt: „de saken der kercke int gemeen en int bysonder *tot contentement en ruste* te sullen bestieren nae sijn vermogen". En helaas, de overheid had er werk mede om die rust te handhaven, want menigmalen werd door de kerkelijken heel wat onrust gestookt. Bl. 40, 41 tracht Schokking te verklaren, waarom de Kerk de staatsbemoeiingen niet wilde dulden en er op stond, dat zij haar eigen terrein zou hebben, hetwelk de Staat te eerbiedigen had. Waarom heeft de schrijver daarbij niet gewezen op het gereformeerd beginsel? De Nederlandsche godgeleerde Melchior Leydecker heeft gezegd: „inter nos et adversarios (Lutherschen) hoc est discrimen, quod nos a Deo inchoamus, illi a se ipsis". Dit verschil bracht ook eene verschillende opvatting over de verhouding van Kerk tot Staat teweeg. De Gereformeerden als uitgaande van God en Diens geestelijke heerschappij konden onmogelijk aan de wereldlijke macht invloed toekennen op de geestelijke zaken. Deze mocht heerschen in den Staat, als zijnde daartoe door God ingesteld. De Kerk trachtte dus hare rechten tegenover den Staat niet zoozeer te handhaven, omdat hare belijdenis en kerkelijke organisatie buiten medewerking der overheid was tot stand gekomen, zooals Schokking het voorstelt. De reden lag veel dieper.

Doch genoeg! Wij danken Mr. Schokking voor zijne aardige schetsen, vooral voor zijne bedoeling, het tegenwoordige

geslacht uit het verleden te doen leeren. Laat de schrijver nu ook eens eene studie doen verschijnen in *Troffel en Zwaard* over de Gereformeerden van vroegeren en lateren tijd. Dit is een onderwerp, dat in verband staat met de nu behandelde; tal van punten kunnen er bij ter sprake gebracht worden; voor velen zal zulk eene studie verrassende uitkomsten leveren; mogelijk zal menigeen daardoor inzien, hoe men reeds vroeger maar ook tegenwoordig is afgeweken van de lijn, door de eerste Gereformeerden aangegeven; mogelijk zal zulk eene studie kunnen medewerken, om den tijd te doen komen, waarin men niet meer in de eerste plaats bij de opname van iemands signalement zal vragen of hij „gereformeerd", doch of hij een „christen" is.

Amsterdam, 9 Januari 1903. P. A. KLAP.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

P. Biesterveld, Karl Muller's Uitgave van de Gereformeerde Belijdenisschriften (Tijdschrift voor Gereform. Theologie X, 2).

W. Brandt, Lumen internum (Teyler's Theologisch Tijdschrift I, 1).

G. Brom, De geschiedvorsching in de pauselijke archieven (De Katholiek CXXIII, Januari).

I. J. de Bussy, Over Verantwoordelijkheid (Teyler's Theologisch Tijdschrift I, 1).

R. H. Dryber, Onze behoefte aan godsdienst en de bevrediging daarvan (Geloof en Vrijheid XXXVII, 1).

B. D. Eerdmans, Oorsprong en beteekenis van de „Tien Woorden" (Theol. Tijdschrift XXXVII, 1).

F. C. Fleischer, Protestantsch verweer (De Tijdspiegel, Februari).

K. P. C. A. Gramberg, Besprekingen van den Lutherschen Katechismus (Een vaste Burg is onze God XXI, 1).

K. E. van Griethuyzen, Jean de Labadie en zijne volgelingen (Troffel en Zwaard V, 6).

A. A. P. M. Guilonard, De getuigenis der eeuwen omtrent Christus (De Katholiek CXXIII, Februari).

H. J. Hana, Kampioenen des Christendoms (Lichtstralen op den akker der wereld, 5 en 6).

N. J. Hofmeyer, Gods geest en de menschelijke Kunst (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Januari).

W. F. K. Klinkenberg, Gustaaf Adolf (Geloof en Vrijheid XXXVII, 1).

J. R. van Kooy, Het referaat van Dr. J. A. Cramer „Het Evangelie en de leer der eeuwige straf" nader getoetst (Troffel en Zwaard V, 6).

F. J. Krop, „Waarlijk deze mensch was rechtvaardig!" (Geloof en Vrijheid XXXVII, 1).

S. O. Los, Dood en rouw in Israël (Tijdschrift voor Gereform. Theologie X, 2).

F. J. Los, Guido de Brès (Troffel en Zwaard V, 6).

J. C. Matthes, Het Matriarchaat inzonderheid bij Israël (Teyler's Theologisch Tijdschrift I, 1).

A. Noordtzy, De Philistijnen (Tijdschrift voor Gereform. Theologie X, 2).

F. Pijper, Beperkte autonomie der Universiteit, een toekomstideaal (Theol. Tijdschrift XXXVII, 1).

J. van der Sluis, De particuliere barmhartigheid (Tijdschrift voor Gereform. Theologie X, 2).

H. Visscher, Twee gevaren, die onze kerkelijke armenzorg bedreigen (Troffel en Zwaard V, 6).

Buitenlandsche Tijdschriften.

K. Böhme, Das Paulinische Gebet (Prot. Monatsh. 1902, 11 S. 426—431).

A. Boegner, Le professeur Martin Kaehler de Halle et la question théologique actuelle (Rev. Chrét. 1902, 6. p. 405—430).

M. Brosch, Macchiavelli, Cäsar Borgia und Alexander VI (Z. f. Kgsch. XXIII, 4, S. 525—548).

C. Bruston, Explication d'Esaïe VII, 14—17 (Rev d. Th. et d. Quest. rel. 1902, 6, p. 587—591).

K. Budde, Wilhelm Steinhausen (Monatschr. f. Gottesd. u. krchl. Kunst 1902, 3, S. 102—110).

R. H. Charles, The rise and development in Israel of the belief in a future life (Expos. jan. 1903, p. 49—64).

Couard, Altchristliche Sagen über das Leben der Apostel (N. Krchl. Z. 1903, 1, S. 69—80).

H. Draussin, Chez les catholiques de France (Lib. Chrét. 1902, 11, p. 481—500).

P. Fiebig, Der ,Menschensohn' als Geheimname (Prot. Monatsh. 1902, 11, S. 431—437).

F. X. Funk, Das Alter der Arkandisciplin (Th. Quartschr. 1903, 1, S. 69—90).

H. Grimme, Ein übersehenes Orakel gegen Assur (Isaias 13) (Th. Quartschr. 1903, 1, S. 1—11).

J. Haussleiter, Der Kampf um das Johannis-Evangelium (Th. Litbl. 1903, 1, S. 1—6; 2, S. 17—21).

A. Hilgenfeld, Der mysteriöse Marcus und der reactionäre Jacobus (Z. f. wiss. Th. 1903, 1, S. 1—39).

G. Kawerau, Luther und Melanchthon in ihren persönlichen Beziehungen zu einander (Dtsch.-ev. Bl. 1903, 1, S. 29—42).

E. König, War ,Jahve' eine ,kanaanäische Gottheit'? (N. krchl. Z. 1902, 11, S. 828—831).

A. Leclère, Le mouvement catholique kantien en France à l'heure présente (Kantstud. 1902, 2/3, S. 300—363).

L.-G. Lévy, Du totémisme chez les Hébreux (Rev. de Et. Juiv. juil.-sept. 1902, p. 13—26).

A. Misier, Les manuscrits parisiens de Grégoire de Nazianze (Rev. d. Philol. 1902, XXVI, 1, p. 44 ff.; 4, p. 378—391).

S. Nippold, Die klösterliche Kleinstadt des Mittelalters (Dtsch.-ev. Bl. 1902, 12, S. 807—835).

A. Plummer, Recent theories respecting the third gospel (Crit. Rev. 1902, 6, p. 483—501).

Reyländer, Die 95 Thesen und die Entwicklung Luthers bis zum Schlusse des Ablasstreites (Krchl. Wochschr. 1902, 44, S. 691—696; 45, S. 709—713).

Saul, Das Bibelstudium im Predigerorden (Kathol. Oct. 1902, S. 280—312; Nov., S. 428—447).

S. Schneider, Studien zu Johannes von Victring. I (N. Arch. f. ält. dtsch. Gschkd. Bd. 28, 1, S. 137—191).

Stange, Luther über Gregor von Rimini (N. krchl. Z. 1902, 10, S. 721—728).

E. Stapfer, Les origines de l'esssénisme (Rev. d. Th. et d. Philos. 1902, 5 et 6, p. 385—398).

F. Traub, Die Beurteilung der Ritschl'schen Theologie in Theobald Zieglers Werk: Die Geistigen und socialen Strömungen des 19. Jahrhunderts (Z. f. Th. u. Krch. 1902, 6, S. 497—548).

B. Weiss, Die Perikope von der Ehebrecherin (Z. f. wiss. Th. 1903, 1, S. 141—158).

K. Wulz, Arnold von Brescia (N. krchl. Z. 1902, 11, S. 792—808).

Th. Zahn, Kleine Beiträge zur evangelischen Geschichte. 2. Das Land der Gardarener, Gerasener oder Gergesener (N. krchl. Z. 1902, 12, S. 923—945).

O. Zöckler, Zur Würdigung römisch-katholischer Apologetik (Bew. d. Glaub. 1902, 12, S. 460—467).

Reformatie en protestantsche theologie.

> **Die theologische Theorie ist nur so viel werth, als sie dem Glauben entspricht.**
>
> A. Ritschl.

Met de reformatie van de chr. vroomheid in de 16e eeuw moest het ook komen tot eene reformatie van de chr. theologie. Zou voor de Reformatoren alles bepaald worden door het princiep der vroomheid, dan moest voor hen ook de verhouding tusschen religie en theologie eene andere wezen dan voor de middeleeuwsche kerk. Voor deze was de leer der religie eene zelfstandige wetenschap, gevormd met behulp van de antieke wijsbegeerte, te beoefenen door de officieele beambten der kerk, maar alleen van indirecte beteekenis voor de volken die in den schoot der kerk werden opgenomen. De theologie had haar eigen dialectische methode, haar eigen wijsgeerige hulpmiddelen, haar eigen problemen en geschillen aan de universiteiten; maar die alle wel buiten den gezichtskring van het kerkelijk publiek moesten blijven. De historische oorzaak hiervan is, dat reeds voor de Gnostieken het geloof der religie gold als een geopenbaard weten aangaande God, de natuur en de geschiedenis; dat dientengevolge sedert het einde der 2e eeuw opkwam een streven naar wetenschappelijke kennis en bearbeiding van de chr. religie, m. a. w. een streven om het christendom op te vatten als theologie, en de regula fidei om te vormen in een wijsgeerig systeem; dat sedert Origenes, die de geheele pistis

omsmolt in een gnosis, de beoefening van de chr. theologie werd beschouwd als een zelfstandige wetenschap; en dat vooral sedert Methodius de uitspraken der geloofswetenschap werden vereenzelvigd met die van het geloof. De theologie stond in het teeken van het intellect, was daarom van-meet-aan niet bestemd voor de kerk, en was uitgebloeid zoodra zij het geloof der kerk naar de heerschende wijsbegeerte had gesystematiseerd. Ze kon voortaan nog wel aangeleerd, ingeprent, hier en daar verfijnd worden; maar ze was bestemd voor den theoretischen mensch, en moest vreemd blijven aan de kerk als zoodanig. Een wijsgeerige theologie moet onvermijdelijk eene onderscheiding tusschen wetenden en onwetenden, en deze onderscheiding weêr eene sleuteldragende priestermacht in het leven roepen. Men kon een christen wezen, zonder de leer der religie naar de opvatting der kerk te kennen, indien men haar slechts implicite erkende en haar in geen geval openlijk bestreed.

Van historische beteekenis is het, dat reeds in de middeleeuwen zich vertoonde een verschil, hetwelk nú nog door de protestantsche theologie gaat. Thomas Aquinas († 1274) en Duns Scotus († 1308) zijn vertegenwoordigers van uiteenloopende denk-wijze. De latere geschiedenis heeft niet gerechtvaardigd de kalmeerende uitspraak van paus Sixtus IV: Thomas en Scotus verschillen meer in woorden dan in der daad. Toen de kerk niet kon opnemen de leering van Augustinus, die de tweeheid van de religie en van haar theologische expresie, van de geestelijke en van de zinlijk-verstandelijke werkelijkheid naïef maar duidelijk had uitgesproken, was de baan geëffend voor Thomas Aquinas, die naar griekschen trant dit onderscheid feitelijk niet meer in rekening bracht. Hij kwam op voor het wetenschappelijke karakter der theologie. Wel is zijne opvatting van wetenschap een andere, dan die wij nú hebben; maar het is duidelijk, dat hij de gehéele theologie wil betrekken tot het terrein der verstandskennis of wetenschap. „Elke wetenschap, zegt hij, wordt geboren uit beginselen die bekend zijn als zoodanig. Maar men wete, dat er tweeërlei soort van wetenschap is.

Sommige wetenschappen komen voort uit beginselen, die bekend zijn door het natuurlijk licht van het intellect: zooals de rekenkunde, meetkunde en dergelijke. Maar er zijn andere wetenschappen, die voortkomen uit beginselen welke bekend zijn door het licht van hoogere wetenschap... En op deze wijze is de theologie (sacra doctrina) eene wetenschap, omdat zij geboren wordt uit beginselen welke bekend zijn door het licht van hoogere wetenschap, die nl. is de wetenschap van God en van de zaligen, scientia Dei et Beatorum.... De theologie gelooft de beginselen die haar geopenbaard zijn door God" (Summa Th. I qu. 1 art. 2). Er is dus wel verschil tusschen de theologie en de andere wetenschappen. Maar dit verschil blijkt voornamelijk gelegen te zijn in het verschil van manier waarop zij elk aan haar beginselen komen: de beginselen waaruit de theologie wordt geboren, zijn geopenbaard; en de beginselen, waaruit de andere wetenschappen ontstaan, worden verkregen door het natuurlijke licht van het intellect. Het verschil moet niet gezocht worden in een onderscheiden karakter der principia zelve. De openbaring is noodig geweest van wege de zwakheid der menschen, om onze natuurlijke wereldkennis aan te vullen en volledig te maken. De bovenaardsche kennis die wij hebben aangaande God, gaat wel het natuurlijke vermogen van onzen geest te boven, maar zij zelve is toch niet dan eene uitbreiding en verwijding van de natuurlijke kennis die aan de zinlijke waarneming gebonden is. Het eerste is het geloof, het tweede is het weten; het eerste is alzoo hooger dan het tweede, maar niet soortelijk er van onderscheiden; m. a. w. onze kennis van God is wel boven-redelijk, maar geenszins in strijd met de rede. De overeenkomst tusschen de theologie en de andere wetenschappen is, dat beiden in denzelfden zin als scientia worden genomen: God en de zaligen hebben eene wetenschap, die daarop wordt meêgedeeld aan de menschen, en dientengevolge nu ook voor de menschen tot het terrein van hunne wetenschappelijke kennis behoort. In dien zin bedoelt Thomas dan, dat de theologie gelooft d. i. aanvaardt de beginselen die haar door God zijn geopenbaard.

Theologie is eene geopenbaarde wetenschap, die nu met de andere wetenschappen gemeen heeft, dat zij betrekking heeft op al het bestaande.

Nog iets anders is hier van belang. Thomas ontkent, dat de theologie eene praktische wetenschap is (t. a. p. art. 4). Maar eigenaardig is de tegenstelling die hij maakt, en waarop hij zijne ontkenning dan baseert. De theologie handelt niet „de rebus operabilibus ab homine". Neen, zegt hij, de theologie handelt niet over verrichtingen der menschen, maar over God. Dat de theologie handelt over God, geeft evenwel geen wijziging aan haar wetenschappelijk karakter. Thomas maakt alleen deze conclusie, dat de theologie, omdat zij handelt over God, niet alleen eene praktische, maar méer eene speculatieve wetenschap is. En deze speculatieve methode is niet anders dan de methode der antieke dialectiek. God is het voorwerp der theologische wetenschap, zegt Thomas daarna nog eens, omdat in haar altijd sprake is van God, en alles met God in verband gebracht wordt. Het wetenschappelijke karakter van de theologie en van elke andere wetenschap berust hierop, dat ze uitgaat van gegeven principia; en deze zijn aan de theologie verstrekt door de meêdeeling van de wetenschap van God en de zaligen. Door de toepassing van de principia wordt de kennis verheven tot wetenschappelijke overtuiging. De zekerheid der wetenschap berust op de zekerheid van de principia. Maar nu zijn er tweeërlei wetenschappen: de speculatieve wetenschappen leeren, wat is; en de praktische wetenschappen zetten uiteen, wat gedaan moet worden. Deze laatste hebben betrekking op het, aan de principia van het praktische intellect beantwoordende, handelen vau den menschelijken wil. Bij deze tegenover-elkaâr-plaatsing, van abstract-speculatief en rechtstreeks-praktisch, van weten en doen, beiden genomen in den zin van Thomas, is het voor een goed deel gebleven ook in de protestantsche theologie. Men meende dat wie het eene niet wilde, wel voor het andere moest kiezen.

Van historisch gewicht is nu, dat omstreeks dienzelfden tijd Albertus Magnus († 1280) de eerste geweest is, die een

onderscheiden gebied heeft toegewezen aan de philosophie en aan de theologie; en dat daarna Duns Scotus de philosophie heeft willen scheiden en losmaken vàn de theologie. Zijn streven was niet, zooals dat zijner tijdgenooten, uitsluitend gericht op het geheel, de eenheid, de samenvatting en de centralisatie van alle dingen. Omdat hij, evenals Augustinus, niet van uit de religie reformeerde, kon ook hij evenwel niet komen tot eene reformatie van de theologie en van de kerk. Zijne nieuwe opvattingen konden in de middeleeuwsche theologie niet dan eene oplossende werking hebben. Deinsde hij hiervoor terug, en wilde hij niet revolutionair worden, dan moest hij na zijne skepsis-wekkende ontledingen wel weêr vastigheid zoeken in het kerkelijk instituut en zijne boven-redelijke leer. Met fijne klaarheid heeft hij de gebreken der thomistische kennisleer ingezien, en nieuwe opvattingen uitgesproken voor zijne tijdgenooten, maar die door hen nog niet konden verstaan worden. Het opmerkelijke is, dat Duns de grenzen der menschelijke verstandskennis duidelijk opgemerkt heeft, en dat hij de gevolgtrekking hieruit terstond heeft gemaakt voor de theologie. „Al onze kennis ontstaat uit de zinnen; derhalve is God, die van onze zinnen zeer verwijderd is, niet te kennen door ons verstand". De werkzaamheid van het verstand is beperkt binnen de grenzen der zinnenwereld: „het intellect verstaat alleen datgene, waarvan het een beeld kan verkrijgen door de zinnen". Het licht des verstands is beperkt tot hetgeen gekend kan worden langs den weg der zinnen. Het verstand heeft geene boven natuurlijke kennis (Opus Oxoniense, Lib. 1 Dist. 3 qu. 1). Duns is zelfs gevallen op het onderscheid tusschen het objectieve en het subjectieve element in onze kennis, en weet dat de kennis tot stand komt door samenvoeging van beide. In den middeleeuwschen strijd over de vraag, wat het eigenlijke voorwerp der metaphysische kennis is, zegt hij dat God niet voorwerp der metaphysica is, wijl er van God geen andere wetenschap wezen kan dan die der theologie (Opus Ox., Prolog. qu. 3). De theologie is voor hem dus onderscheiden van de metaphysica, die op het zijn

der wereld gericht is. Object der theologie is God, en object der metaphysica is de wereld.

Duns is door zijne aandacht voor de begrenzing van de menschelijke kennis gekomen tot eene reactie tegen de thomistische speculatie. Hij zegt met Thomas, dat eene zaak niet voorwerp van geloof en van weten tegelijk kan zijn: fides et scientia non stant simul; maar hij heeft hieraan eene nieuwe beteekenis gegeven. Hij heeft ook wel gevoeld, dat het geestelijke altijd ongelijksoortig is aan het zinlijke, en niet in woorden der zinnenwereld kan weêrgegeven worden. Hij zegt dat een mensch van natuur niet kan kennen zijne ziel en hare onsterfelijkheid; en dat wij in onze beschouwing van God niet komen tot hetgeen hij-zelf is, m. a. w. dat we niet kunnen hebben eene verstandelijke kennis van God. Hij heeft gekend het onderscheid tusschen de kennis van het natuurlijke en die van het boven-natuurlijke. Hij zegt dat de theologie eene wetenschap is; maar hij bedoelt dit niet in onzen gewoon-verstandelijken zin; daarom zegt hij dat wel wijsheid, maar geen wetenschap aangaande de goddelijke dingen mogelijk is. „Het eigenlijke object van de kennis der theologie kan niet anders wezen dan God. Dus gaat de theologie over zaken die van natuur aan het goddelijk intellect alleen bekend zijn; maar God alleen is van nature aan zichzelven-alleen bekend. De theologie is alzoo niet eene wetenschap aangaande zaken die van nature aan eenig menschelijk verstand bekend zijn. Zooals ook Augustinus zegt, dat de theologie eene wijsheid is." Duns deelt de algemeene overtuiging, dat het in de theologie gaat om God, d. i. om de kennis die wij door de openbaring van hem hebben in het geloof. In verband hiermede staat wel, dat hij de theologie wil beperken tot de kennis der Schrift en tot hetgeen hieruit kan afgeleid worden. En hij geeft meteen eene nieuwe opvatting van hetgeen we onder praktijk en onder praktisch hebben te verstaan. Hij maakt eerst de praktijk los van het intellect, en combineert beide dan nieuw: actus voluntatis solus est praxis; de wil is hooger dan het intellect; de wil, de gezindheid is het beginsel der

levensleer. Praktische kennis, zegt hij, is kennis van het doel. Als Duns tegen hen is, die zeggen dat de theologie zuiver speculatieve wetenschap is, dan is zijne bedoeling om, zooals wij het nú noemen, de dogmatiek niet te scheiden van de ethiek, om het praktische karakter der religieuse kennis te doen gelden. Veel meer dan de axiomen komt voor hem in aanmerking het doel. Zonder de kennis van God heeft de kennis van al het overige geen waarde: in de beschouwing is zaligheid alleen, wanneer zij gericht is op God. „Niet God en de wereld wil de theologie van Duns leeren kennen; maar zij wil de kennis bijbrengen, dat God de Heere is, en dat hem te beminnen des levens laatste-doel is" (R. Seeberg).

Duns komt met dit alles evenwel niet uit de middeleeuwsche wereld. Zijne ontkenningen, die voor ons nú precieuse aanduidingen zijn van de grenzen der menschelijke wetenschap, moesten in zijne omgeving wel eene skeptische werking hebben. De absolute denk-wijze weet onze voorstellingen niet te abstraheeren van de objecten onzer voorstellingen, en kan daarom theoretische ontkenningen en empiristische denk-wijze slechts beschouwen als skepsis. Duns moest dus wel, om niet revolutionair te worden, wijl hij niet reformatorisch optreden kon, teruggrijpen naar het bestaande, naar de volstrekte beteekenis van het kerkelijk instituut voor de religie. Het besef van de grenzen der verstandelijke kennis deed hem alleen komen op de noodzakelijkheid van eene boven-natuurlijke onderwijzing; maar hij wist het niet in verband te brengen met het zuiver geestelijke karakter der religie. Hij kent de geestelijke vrijheid slechts als een onbeperkt niet-bepaald zijn, hetwelk hij dan toekent aan God èn aan de menschen. Hij is ten slotte voor ons een bewijs, dat het voor de middeleeuwsche wereld niet van uit de wijsbegeerte kon komen tot reformatie van theologie en kerk.

De mannen der Reformatie in de 16e eeuw stonden voor moeielijker keus, dan wij somtijds meenen. Duns Scotus had

de gebreken der thomistische kennis-leer gezien, en ze door zijne nieuwe opvattingen willen verbeteren. Zijne anti-speculatieve streving ging van Durandus en Petrus Aureolus weêr over op Occam († 1347), wiens empiristische denk-richting alle speculatieve elementen uitzuiverde. Voor het algemeene, het noodzakelijke en het absolute kwam bij hen nu het bijzondere, het toevallige en het relatieve. Maar deze beweging was en moest wel van-meet-aan verdacht wezen bij de mannen van het middeleeuwsche dogma. Wat bleef er van het hoofd-dogma in het kerkelijk instituut, de leer van de transsubstantiatie, wanneer niet langer de dingen en hunne eigenschappen beide als afzonderlijk en buiten ons bestaande konden aangemerkt worden. Wat werd er van de kerkelijke leer van Gods triniteit, indien overeenkomstig de meening van Roscellinus de samenvatting van meerdere individuën onder eene gemeenschappelijke benaming slechts eene menschelijke woord-aanduiding is. Anselmus († 1109) zag het eerst, dat zulke ketterij in de leer alleen genezen kon worden, wanneer hare woordvoerders ophielden „ketters in de dialectiek" te wezen. Toen in het jaar 1092 het concilie van Soissons zelfs Roscellinus noodzaakte, om zijne tritheïstische voorstelling van de leer der goddelijke triniteit te herroepen, moest wel deze „moderne" (zooals Anselmus ze noemde) denk-wijze verdacht worden in de middeleeuwsche kerk. De theologie had niet moeten geboren wezen uit de antieke wijsbegeerte, indien men voor de wijsbegeerte zou kunnen toelaten zoo ingrijpende afwijkingen. Op de officieele afwijzing van de „moderne" dialectiek volgde van-zelf, wat Anselmus het eerst ondernam: door wijsgeerige behandeling van de theologische problemen aan te wijzen bij de gewichtigste vragen der chr. waarheid eene harmonie van geloof en weten, d. i. van de kerkelijke theologie en de anti-„moderne" dialectiek. Op eens scheen de vastigheid der kerkelijke theologie te hangen aan de deugdelijkheid van haar wijsgeerige structuur. Petrus Lombardus († 1164) stelde daarna op een systeem van het chr. geloof, waarin de geheele kerk-leer tot éen geheel werd samengevoegd, en de

tegenstellingen zooveel doenlijk werden verzoend. Maar eerst Thomas Aquinas († 1274) bracht de grootsche taak zooveel mogelijk tot een goed einde, met behulp van de omstreeks het jaar 1200 bekend geworden geschriften van Aristoteles, door uit te werken een kerkelijk-geldend systeem van de chr. wetenschap. In het stelsel van Thomas werd de hoogstmogelijke harmoniseering van Aristoteles en Augustinus, van de kerk en het geloof, van de theologie en de wetenschap d. i. de wijsbegeerte in de middeleeuwen bereikt. Theologie is voor hem de wetenschap van God. Maar de middeleeuwsche wetenschap-zelve riep den twijfel wakker aan de mogelijkheid van zulk eene vereeniging van het ongelijksoortige in één geheel, en wist dezen twijfel niet te overwinnen. Ze bleek niet berekend om de opkomende nieuwe ontwikkeling der geesten te leiden, en veroorzaakte eene breuk tusschen haar eigen belangen en die van den nieuwen tijd. Welk eene revolutie der denk-wijze er ontstaan is in de 14e eeuw, kan men hieruit opmaken, dat nog in 1339 de geschriften van Occam verboden werden door de universiteit te Parijs, en dat toch omstreeks het jaar 1400 de scholastieke wijsbegeerte haar kerkelijk aanzien begon te verliezen. Durandus was slechts een van hen, die vàn de thomistische wijsbegeerte overgingen tot de „moderne" philosophie. Op deze wijze werd eene tweevoudige beweging geboren in de middeleeuwsche wereld, die steeds verder uit elkaâr ging. Wie de kerkelijke wijsbegeerte niet kon vasthouden, moest ook de kerkelijke theologie wel prijs geven. De theologie-zelve stond geen derde keuze toe. Terwijl deze theologie zich in steeds fijnere ontledingen en altijd nieuwe onderscheidingen ontwikkelde, begon men aan de andere zijde haar juist om dezen arbeid te verachten. Men verwachtte hoe langer hoe minder van haar, en had slechts begeerte om op nieuwe wijze in de aardsche wereld zich in te leven.

De Hervormers waren eigenlijk weêr een nieuw begin naast deze tweevoudige beweging der middeleeuwen. Ze begonnen den strijd tegen de aristotelische d. i. kerkelijke philosophie niet voor de eerste maal in de geschiedenis; want velen

vóor hen hadden haar reeds bestreden. Toen Melanchthon in het jaar 1512 zich als student aan de universiteit te Tübingen vestigde, vond hij aldaar een hevig verschil tusschen de Moderni en Antiqui, d. i. tusschen de voorstanders van de nieuwe, nominalistische en de oude, realistische wijsbegeerte. Hij-zelf vorderde in zijne inaugureele rede als hoogleeraar te Wittenberg, 29 Aug. 1518, in plaats van de gebruikelijke d. i. aristotelische philosophie, waaruit Thomas, Scotus, Durandus, Seraphicus e. a. voortgekomen waren, veeleer eene gezuiverde philosophie ter verbetering van de studie aan de hoogescholen. De Hervormers protesteerden tegen de scholastieke theologie; voor de theologie beteekende dit, dat ze in het bestaande verschil tusschen Augustinus en Thomas Aquinas kozen voor den eerste en tegen den laatste; maar ze mengden zich overigens niet in den strijd tusschen de beide wijsgeerige scholen. Omdat in de laatste helft der middeleeuwen bij het conflikt tusschen de antieke en de moderne wijsbegeerte eigenlijk de religie het kind van de rekening was geworden, konden zij niet zonder beding zich bij de modernen aansluiten. Ze konden niet aanvaarden, dat het religieuse en het zedelijke eigenlijk arbitrair is; want hieruit zou volgen, evenals voor de modernen, dat de beteekenis en de autoriteit van het kerkelijk instituut absoluut moest worden. Ze konden niet aanvaarden de leer van eene tweevoudige en tegenstrijdige waarheid, die van de openbaring en die van de redelijke kennis. Ze konden niet aannemen met Occam, dat alle uitspraken van het geloof vol tegenstrijdigheden zijn en moeten zijn. Ze konden niet zeggen met Duns Scotus, dat eene waarheid, waarvan de onmogelijkheid is aangewezen, toch zeer wel geloofwaardig wezen kan, omdat ze het meest in strijd is met de rede. Wettige erfgenamen van de moderne wijsbegeerte waren in de 16e eeuw veeleer de humanisten, de antitrinitariërs en de socinianen. Wilden dus de Hervormers uit den gespannen toestand der middeleeuwsche kerk uitkomen, dan konden ze niet eenvoudig partij kiezen in het hangende geschil. Zij wilden niet, als de kerkelijke wijsbegeerte, uitgaan van de eenheid van het

kerkelijke geloof en het verstandelijke weten; zij konden niet de theologische bespiegelingen der middeleeuwsche theologen erkennen als zuivere expressie van de waarheid der chr. religie. In zoover kozen ze, evenals Augustinus, tegen het rationalisme en intellectualisme der kerkelijke theologie en philosophie. Maar ze konden evenmin, met de nominalisten, de religieuse en de verstandelijke waarheid zóo uit elkaâr zien vallen, dat beide rechtdraads tegenover elkaâr stonden. Dit was wel naar den smaak der humanisten, der anti-trinitariërs en der socinianen, maar niet naar het bedoelen der Hervormers. Men kan dit gebrekkig vinden aan hunne positie, maar het was voor hen historisch-noodzakelijk; en dat zij hierin rècht zagen, bewijst het historische feit, dat in de geschiedenis uit het nominalisme is voortgekomen de beweging, die zich plaatste tegenover de Reformatie. Zij konden, zooals ze ook werkelijk gedaan hebben, wel een en ander overnemen van de „modernen" dier dagen; de anti-scholastieke actie aan de universiteiten kwam hun ook wel indirect ten goede; en aan de „nieuwere" wijsbegeerte was toe te schrijven, dat het gezag der middeleeuwsche theologie nu reeds zoo sterk was afgenomen. Maar zij moesten zich toch, in hun geheel genomen, tegenover de „modernen" plaatsen. Hen dreef nog iets heel ànders dan een onweerstaanbare begeerte, om de goederen dézer wereld nieuw in bezit te nemen. Zoodat het voorbeeldige in hunne houding is geweest, dat zij zich onafhankelijk gesteld hebben tegenover de oude èn tegenover de „moderne" wijsbegeerte. Dit maakte hen later wel zwak tegenover de oude philosophie, maar doet hun oorspronkelijk standpunt toch des te beter uitkomen.

Bij de vraag naar het verband tusschen Reformatie en protestantsche theologie heeft dit oorspronkelijk standpunt m. i. eene autoritatieve beteekenis. Men kan er niet aan denken, en wordt feitelijk ook door niemand gedaan, om al wat de Reformatoren gezegd hebben in toepassing van hun beginsel, ook voor onzen tijd als geldend te verklaren. Men kan niet al wat Luther gezegd heeft in oppositie tegen Rome's leer van de rechtvaardiging uit geloof èn werken,

beschouwen als normale uitspraak en als normatief voor het Protestantisme. Integendeel is voor onzen tijd van beteekenis eene zelfstandige kennis aangaande de zedelijke orde in de wereld, waaraan men in de eerste jaren der Reformatie van wege het absolute karakter der religie de behoefte niet gevoelde. Terwijl de Reformatoren opgegroeid waren in de wereld der middeleeuwen, is onze tijd voortgekomen uit het positivisme in de wetenschap. Andere moeilijkheden hebben wij te overwinnen, aan andere behoeften hebben wij te voldoen, met andere middelen hebben wij te arbeiden, en ook andere eischen worden alzoo aan ons gesteld. De leefwereld waarin wij verkeeren, is eenvoudig niet te vergelijken bij die der Reformatoren. De kennis van de natuurwetenschap en de wijsbegeerte, van de geschiedenis en van de organisatie der maatschappelijke samenleving heeft een' nieuwen tijd in het leven geroepen, waarvan men in de 16e eeuw nauwelijks de eerste beginselen heeft kunnen zien. Naast de behoefte aan gezaghebbende personen, aan gelijkblijvende organisatiën en aan vast-geregelde toestanden is opgekomen de bereidwilligheid om ten allen tijde ons denken en willen, ons streven en handelen te onderwerpen aan kritiek. Een ongekende vatbaarheid heeft zich ontwikkeld, om telkens in geheel nieuwe toestanden in te leven: van de twee factoren, overlevering en kritiek, kende men destijds bijna alleen de eerste, thans schier uitsluitend de tweede. De maatschappelijke en intellectueele samenleving is, ten gevolge van de rustelooze uitwisseling der denkbeelden en van de onophoudelijke wrijving der overtuigingen, ontwikkeld op eene wijze die men vier eeuwen geleden niet voor mogelijk zou gehouden hebben. Na de grieksch-romeinsche en de middeleeuwsch-latijnsche leefwereld is nú een derde leefwereld tot stand gekomen, uit geheel nieuwe elementen samengesteld, waarin het christendom moet optreden. Dit zal m. i. het probleem zijn, waarvoor de theologie wordt geplaatst in de nieuwe eeuw: hoe zal de religie bestaan in den nieuwen tijd, die met de nú levende generatie is aangebroken. Men heeft dus niet het recht om naar eigen willekeur enkele uitspraken

der Reformatoren uit te kiezen, alsof nu hierin hunne geheele beteekenis lag voor onzen tijd. Wie hen nieuw verstaan en bruikbaar maken wil voor de 20e eeuw, moet hen zooveel mogelijk nemen in de hoofdzaak hunner prediking, en aan al het omliggende en door hen-zelve naïef overgenomene alleen eene secundaire beteekenis toekennen.

De houding der Reformatoren in hunne dagen is m. i. nog tot leering voor ons. Men geve zich, om dit te verstaan, slechts rekenschap van de naaste roeping der theologie. Zij is er om de leer der religie zuiver te doen kennen aan het chr. volk, dat telkens nieuw geboren moet worden in deze wereld. Ze heeft haar eigen middelen van bestaan, haar eigen terrein, haar eigen kennis, haar eigen publiek. Al het andere heeft hoogstens indirecte waarde voor haar; is zonder waarde, wanneer zij het niet in haar dienst nemen kan; en is schadelijk, wanneer het zich tegen haar keert. Ze kan geen accoord aangaan, geen verbond maken op voet van gelijkheid, zich niet verzwageren met de andere wetenschappen, alsof deze van gelijke geboorte waren met haar; en ze wordt liever vertreden, dan dat zij hare waarde zou wegwerpen. Hoe kon zij zich dan aansluiten bij wetenschappen, die de werkelijkheden van de zinnenwereld en van het menschenverkeer nagaan? Is háár werkelijkheid dan te kennen op dezelfde wijze als iets dat van de zinnenwereld is? Wie zou haar vastmaken aan de geschiedenis en de ontwikkeling van deze wereld, die altijd wisselend en òmgaand is! Zij heeft het onbewegelijke, het volstrekte, — en in de wijsbegeerte of natuurwetenschap is alles in beweging en betrekkelijk. Ze moet met dit alles wel in aanraking komen, want ze is in de wereld; en het is van haar taak, om aan de kerk zelfs den weg te wijzen in de wereld; maar ze moet hierbij altijd ten uiterste op haar hoede wezen. Ze wordt door alle aanraking met het vreemdsoortige eer geschaad en bezoedeld, dan gebaat en gezuiverd. Men moet haar beoefenen, niet om onderwezen te worden in wereldkennis of in redeneerkunde, maar alleen om te verstaan, hoe men God vinden en naar hem zijn leven richten zal in

deze wereld. Dit bedoelt men met het zeggen, dat de theologie niet eene theoretische maar eene praktische wetenschap is.

Voor de Reformatoren was hier nu de taak, welke zij te verrichten hadden ten behoeve van den tijd, waarin zij leefden. Zij hadden aan de volken weêr in te prenten het beginsel der chr. religie, zooals zij het nieuw gegrepen hadden door de geschriften van den apostel Paulus en van sommige ecclesiae patres. Die taak hebben zij verricht met de geringe middelen, die hun ten dienste stonden; maar al het andere, dat uit hun optreden is voortgekomen, was door hen niet rechtstreeks bedoeld. Zij hebben in de verwarde toestanden die zij vonden, een geheelen omkeer weten te brengen; zij hebben een harden en bewonderenswaardigen kamp gestreden tegen de ruwheid en verwildering van hunnen tijd. Ook zij hebben er toe medegewerkt, dat van hunnen tijd dateert een nieuw begin in de geschiedenis der beschaafde volken van Europa. Maar voor hen bewoog zich alles, ook hun theologie en hun levenspraktijk, ten slotte om de religie. De praktische en eenvoudige uitlegging van de h. Schrift stond daarom voorop; wat bijv. Melanchthon daarnevens gaf als leer der religie, was niets dan eene samenvatting van de waarheid des geloofs. Al hun streven was er op gericht, om te komen tot bevrijding vàn de oude kerk en haar wereldbeschouwing. Zooals Luther reeds in het jaar 1512 aan de priesters, bij wie het woord der waarheid niet was, het gemis aan wedergeboorte in den lande verweet. De religie was in haar wezen voor hem eene geboorte uit God en eene overwinning van de wereld in ons. Men streed tegen de oude kerk, en men plaatste zich tegenover haar, om te komen tot bevrijding vàn hare vroomheid en levensleer; maar men had geen behoefte, om aan de „moderne" wijsbegeerte (zooals men het sedert Anselmus noemde) de hand te reiken. Men heeft feitelijk uitgesproken, dat de theologie zich vrij te houden heeft vàn alle heerschappij der wijsbegeerte. Natuurlijk zou men later wel met den nieuwen tijd in aanraking komen; en indien men dan niet toegerust was met nieuwe

middelen van bestaan, zou men langzamerhand weêr moeten terugwijken en onderliggen; maar voor het oogenblik deed die noodzakelijkheid zich nog nauwelijks gevoelen. Melanchthon was in het jaar 1518 wel voornemens, de philosophie te reinigen om de studie aan de hoogescholen te verbeteren. Maar hij verstond hierbij, den echten Aristoteles uittegeven; zoodat hij in alle geval slechts een zeer vage voorstelling had van eene noodzakelijke reformatie van de wijsbegeerte ten behoeve der theologie. De wijze waarop de religie door de Reformatoren is aangepast aan de toenmalige wereld, behoort tot het verleden, en behoeft nu onze kritiek niet meer. Maar wel ligt op onzen weg, dat we haar thans op nieuw hebben aan te passen aan de nieuwe eeuw, waarin wij thans leven. Eigenlijk moest de aandacht der theologie altijd gericht wezen op dit praktische vraagstuk van eminente beteekenis. En hiervoor moet m. i. ons uitgangspunt zijn als dat der Reformatoren: dat we allereerst ons terugtrekken tot de centrale geestelijke waarheden der religie en der theologie, om daarna te vragen, hoe we in deze waarheden en tegelijk in de 20e eeuw kunnen leven. Wel voor het eerste, maar niet voor het tweede kunnen de mannen der 16e eeuw eene normatieve beteekenis voor ons hebben. Het eene moet wèl onderscheiden worden van het andere. Daarom vroegen we in het vorige opstel naar de beteekenis der Reformatie voor de chr. religie, en beschouwen in deze vierde verhandeling de combinatie van Reformatie en protestantsche theologie. Niet met het probleem der aanpassing van de religie aan de tegenwoordige leefwereld houden we ons dus nog bezig, maar alleen met het reformatorische beginsel van het geloof en zijne beteekenis voor de theologie.

Wanneer wij gaan spreken over geloof en theologie, zooals ze in onze dagen moeten gecombineerd worden in overeenstemming met het beginsel der Reformatie, dan moeten we beginnen met eene verklaring omtrent de beide termen. Want ook naar het princiep van Thomas Aquinas kan men wel zeggen, dat geloof en theologie bij elkaar behooren;

maar bij hem heeft het geloof een andere beteekenis, en staat het dus ook in een andere verhouding tot de theologie, dan bij de Reformatoren. Dus komt het allereerst aan op de wijze, hoe men het geloof nader bepaalt. Nu heeft het zijne historische oorzaak, dat het geloof in het Protestantisme niet eene enkelvoudige beteekenis, niet een enkelvoudigen inhoud heeft. Luther neemt het geloof uitsluitend als vertrouwen op de verdienste van Christus, d. i. op Gods zondenvergevende genade; niet zelden met opzettelijke uitsluiting van hetgeen behoort tot het terrein van het verstand en van de zedelijke orde in de wereld. Zwingli daarentegen neemt het geloof niet in zijn bloot-geestelijken zin. Ook hij zegt wel zuiver geestelijk: „wie zijn geloof en vertrouwen stelt op het goed, hetwelk ons God uit genade gegeven heeft, nl. op den zoon Gods, dat deze onze verlossing is, die wordt zalig." Maar dit geloof en vertrouwen hangt voor hem organisch samen met de wetenschap, dat God alleen waarachtig is, zoodat ik mij alleen op zijn Woord verlaten zal. Het geloof is voor hem alzoo, zich op God alleen te verlaten; maar dit geloof gaat van-meet-aan gepaard met een geheel en al, zonder twijfeling vertrouwen op zijne woorden d. i. op de beloften der h. Schrift. Calvijn heeft de engere opvatting van Luther en de breedere opvatting van Zwingli naast elkander geplaatst, zonder de eene prijs te geven ter wille van de andere. Hij snijdt de abstract-geestelijke opvatting van de religie terstond af, neemt het geloof niet in zijn geestelijke isoleering; en vermijdt de tegenover-elkaar-stelling van geloof en verstandskennis, van religie en zedelijke orde, zooals die uit geschriften van Luther kan afgeleid worden. Het geloof is een zéker vertrouwen aangaande Gods barmhartigheid jegens den geloovige (Inst. III, 2, 17). En dit centrale element wordt ook door Calvijn terstond geplaatst in zijn verband met de h. Schrift d. i. Jezus Christus, met de verstandskennis en met de omringende wereld, met het verleden en met de toekomst. Het geloof kan zonder verstandelijke kennis niet bestaan (Inst. III, 2, 2 v.); verstand en hart behooren bij elkander, tenzij wij een

dood geloof hebben (Inst. III, 2, 33 v.). Het heeft dus zijne historische oorzaak, dat naar de Reformatie het geloof niet eene uitsluitend-geestelijke beteekenis hebben kan, niet eene enkelvoudige grootheid is. Om deze reden moet er altijd wezen eene bezinning aangaande de centrale beteekenis van het geloof, in den zin van een persoonlijk vertrouwen op God en op Christus [1]); en niet minder ook eene bezinning aangaande de relatiën, waarin het geloof van den beginne geplaatst wordt. Beide momenten moeten nauwkeurig worden onderscheiden, om gestadig met elkaar in verband gebracht te worden. Zoodra men een van beide momenten, de centrale beteekenis òf de relatiën van het geloof, gaat verwaarloozen, is eene bedenkelijke eenzijdigheid onvermijdelijk. Hiermede onderscheidt zich de Reformatie vàn de middeleeuwsche kerk en ook van de latere protestantsche theologie, die de articuli fidei stelde als voorwerp van het geloof, maar dan in verlegenheid geraakte bij de bepaling, in-hoever nu deze articuli fidei moeten gekend en toegestemd worden [2]). Het voorwerp van het geloof is naar de

---

1) H. Bavinck, Geref. Dogmatiek I bl. 523 „Bij Rome is het geloof toestemming aan allerlei geopenbaarde waarheden, die artikelsgewijze kunnen opgesteld worden en in den loop der tijden in aantal zijn toegenomen. Maar de Reformatie vatte het geloof op als fides specialis, met een bijzonder centraal object, de genade Gods in Christus; hier was een optelsom van artikelen, wier kennis en toestemming ter zaligheid noodig was, niet mogelijk meer. Het geloof is eene persoonlijke verhouding tot Christus; het is organisch en heeft de additie, de quantiteit afgelegd. Rome moest daarom een minimum bepalen, zonder hetwelk van geen zaligheid sprake kan zijn; bij de Reformatie is het geloof een vertrouwen op de genade Gods en dus voor geen berekening meer vatbaar."

2) Ritschl, Fides implicita bl. 54, 84 v. — Bavinck, Dogmatiek I bl. 520 v. wijst er op dat men in den bloeitijd der protestantsche orthodoxie de onderscheiding maakte tusschen articuli fundamentales et non fundamentales. De roomsche theologen verwierpen de onderscheiding, en brachten de gereformeerde en luthersche godgeleerden in geen geringe verlegenheid; ze vraagden, waar God in zijn woord tusschen wezenlijke en bijkomstige waarheden onderscheid had gemaakt; waar men het recht aan ontleende, om in de goddelijke openbaring het fundamenteele van het niet-fundamenteele te scheiden; welke waarheden dan tot de fundamenteele moesten gerekend worden; wie dat be-

Reformatoren niet anders dan God in zijn genadig willen, dat door Jezus Christus en door den h. Geest, in de kerk of de gemeente der geloovigen, door middel van het gepredikte Woord Gods tot ons komt. Maar het is voor hen niet een voor-waar-houden van begrepen of niet-begrepen articuli fidei, en ook niet een blinde onderwerping aan eene bekende of gedeeltelijk-bekende kerkleer.

Deze tweeërlei beteekenis, waarin het geloof moet genomen worden, heeft ten gevolge dat wij ook van theologie niet kunnen spreken in slechts éenen zin. Zelfs veroorzaakt de verschillende opvatting van het geloof ook eene verschillende opvatting van de theologie naar het beginsel van Luther òf naar dat van Calvijn. Wordt het geloof genomen in zijne zuiver geestelijke beteekenis, zooals Luther steeds placht te doen, dan dient het woord theologie om aan te duiden de kennis van hetgeen voor de kerk en voor elken geloovige onmisbaar is nl. de leer der religie. Dan wordt niet slechts de voornaamste lectuur en studie in de theologie dat wij Christus recht kennen, maar dan wordt de theologie ook uitsluitend opgevat als eene beschrijving van de kennis der waarheid, die door de openbaring van God in Jezus Christus gegeven wordt aan de geloovigen. Zij beweegt zich dan zonder meer om de kennis der waarheid, waaruit de geloovige leeft; dus om datgene, waardoor het leven der kerk gedreven wordt in zijn eigenlijken koers. Ze komt-op uit het geloof in zijn praktisch-geestelijke beteekenis, en heeft als zoodanig geen andere roeping dan te beschrijven de kennis en de waarheid van het chr. geloof. Hierin is eene

---

palen moest; en hoe op zulk standpunt het rationalisme en het indifferentisme was te vermijden? Het geloof heeft toch, naar ze beweerden, niet alleen tot object de goddelijke barmhartigheid, maar alles wat God geopenbaard heeft. Volgens de Jezuiten op het religie-gesprek te Regensburg 1601 was het ook een articulus fidei, dat de hond van Tobias zijn staart gekwispeld heeft. Tegenover al deze bedenkingen beriepen de Protestantsche theologen zich wel op de Schrift, en maakten ze wel allerlei onderscheidingen; maar zij ontveinsden zich de moeilijkheden niet; ze waren bevreesd om te dwalen; en zij eindigden met de verklaring, dat zij het minimum van kennis niet konden bepalen, waarmede een oprecht geloof gepaard moet gaan.

reductie gegeven, die door Luther het duidelijkst gegrepen en het zuiverst toegepast is; maar die zeer spoedig, reeds in de Institutie van Calvijn, is verloren gegaan. Schleiermacher is na het verval der 18e eeuw het eerst teruggekeerd tot het oorspronkelijk beginsel der Reformatie, dat de leer der religie onafhankelijk van alle philosophie of wereldkennis de kennis des geloofs heeft te beschrijven. Hij heeft verstaan, en sedert zijn optreden is het nagenoeg een algemeen bestanddeel der protestantsche theologie geworden, dat het voor de theologie allereerst aankomt op het geloof en zijne kennis. Hij heeft het onderscheid tusschen geloof en geloofsleer, tusschen religie en theologie ingeprent, om aan elk hare afzonderlijke beteekenis toe te kennen. Aan den noodlottigen strijd tusschen de toenmalige orthodoxie en het rationalisme heeft hij principieel een einde gemaakt: d. w. z. aan den strijd over de hoeveelheid van credenda ter zaligheid onmisbaar, en aan den strijd over het meerdere of mindere recht der „rede" in zaken der religie [1]. Albrecht

1) Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl 1892 bl. 11 vv. — Bavinck, Dogmatiek 1 bl. 467 „De dogmaticus heeft zijn standpunt te nemen niet vóór of buiten, maar midden in het geloof... De chr. theologie heeft daarom een subjectief uitgangspunt. Zij neemt haar standpunt in de gemeente, die de waarheid Gods gelooft en belijdt. Een ander standpunt is er niet. Rome zoekt er wel naar, maar kan het niet vinden. De Reformatie heeft ook het zoeken ernaar nagelaten; zij ging uit van het geloovig subject. En toen de theologie van het rationalisme en supranaturalisme dit standpunt had prijsgegeven, is de nieuwe theologie door en na Schleiermacher schier in al hare richtingen tot dit reformatorisch beginsel teruggekeerd. Heel de theologie is ethisch geworden, in dien zin dat ze ernst heeft gemaakt met de stelling, dat alleen de wedergeborene het koninkrijk Gods ziet en dat alleen, wie Gods wil doen wil, erkennen kan of Jezus' leer uit God is. Schier alle theologen nemen thans hun standpunt in het geloovig bewustzijn, in de wedergeboorte, in de religieuse ervaring. Er is in dit alles eene merkwaardige overeenstemming. De beschuldiging van subjectivisme tegen dit standpunt is geheel misplaatst. Er is nergens, in geen enkele wetenschap, een ander uitgangspunt". Het onderscheid tusschen de dogmatiek van Bavinck en die van Kaftan blijft intusschen, dat de eerste de gereformeerde en de tweede de luthersche opvatting van het geloof mainteneert; dat de eerste aanprijst, en de tweede afwijst de onderstelling van de middeleeuwsche theologie, nl. de

Ritschl heeft het reformatorische beginsel van Schleiermacher op nieuw tot eere gebracht; terwijl evenwel voor den laatste de subjectieve regel was, dat de leer slechts als uitdrukking van christelijk-vrome gemoedstoestanden moet verstaan worden, liet de eerste als objectieven kanon hierbij gelden, dat de leer der religie zal genormeerd wezen aan de chr. openbaring naar den maatstaf der h. Schrift. Wat niet behoort tot het geloof, zegt Ritschl, behoort niet tot de theologie d. i. niet tot de prediking en de cathechese in de kerk (R. u. V. 2 bl. 5 vv.). Kaftan heeft het subjectieve en het objectieve beginsel samengevoegd, en de dogmatiek of de leer der religie beschreven als de kennis van „de in het geloof en in de belijdenis der Gemeente gegevene, op de openbaring van God berustende waarheid". De theologie kan geen ander princiep hebben dan het Woord Gods, d. i. de h. Schrift waardoor het geloof tot stand komt. En de taak der dogmatiek is dientengevolge voornamelijk hierin gelegen, de kennis te beschrijven, welke het geloof bezit door de toeeigening van de openbaring Gods, die in de h. Schrift betuigd wordt; de waarheid te ontwikkelen als kennis des geloofs, d. i. in haren samenhang met het inwendige leven van den geloovige [1]). Theologie is in dezen engeren zin dus zooveel als leer der religie of leer van het geloof en het heil, en als zoodanig eerst mogelijk geworden met de Reformatie.

Ruimer en mitsdien vager is de tweede beteekenis, waarin we gewoonlijk spreken van theologie. Ze is dan datgene wat Clemens Alexandrinus en Origenes hebben gezocht in de oude kerk, voorts in de middeleeuwen door de scholastiek is ontworpen als alles-omvattende wetenschap, en na de Reformatie door Calvijn's Institutie is ingevoerd in het Protestantisme. Dr. Kuyper in zijne Stone-lezingen heeft haar

---

gelijksoortigheid van religieuse en theoretische kennis. Ook hierop toch, en niet alleen op een reformatorisch, subjectief en regeneratief karakter, moet bij de kenschetsing van de nieuwere theologie gelet worden.

1) J. Kaftan, Dogmatik 1897 § 10. Die Hauptaufgabe der Dogmatik. — Idem, Glaube und Dogmatik. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1891 bl. 501—549.

nieuw voorgestaan voor onzen tijd: hij brengt het Calvinisme in verband met de historie, met de religie, met de staatkunde, met de wetenschap en met de toekomst Theologie in dezen zin is in de oude kerk ontstaan, toen men alle elementen van de omringende wereld in verband bracht met de religie, ten einde aldus te komen tot eene compleete wereldbeschouwing. Zij komt dus niet op uit de engere, maar uit de breedere opvatting van het geloof, nl. uit het geloof in den organischen samenhang met zijne relatiën. Maar ze moet duidelijk verstaan worden in haar onderscheid van de theologie in den eersten zin; eigenlijk kunnen we eerst sedert Schleiermacher dit onderscheid met bewustheid maken. Ze is iets anders dan dogmatiek, dan leer der religie. Ze was de glorie van de scholastieke theologie der middeleeuwen; ze moest wel spoedig opkomen in het Protestantisme, omdat men bij de uitlegging van het O. en N. T. niet kon blijven staan; en ze moet ook in onzen tijd worden onderhouden. De samenhoudende krachten der oude kerk lagen in de confessie, iu de prediking en in de organisatie; maar voor den nieuweren tijd worden nog andere krachten vereischt. Het bestand van de chr. kerk is thans niet alleen door bijbelkennis en dogmatiek, door prediking en catechese verzekerd; het vraagt nog iets anders dan persoonlijke kennis van de religie en hare leer. De kerk is niet eene secte of een conventikel op groote schaal, maar ze heeft eene roeping voor de geheele omgevende wereld. De religie vindt haar opperste motief niet in de zaligheid onzer zielen, maar in de heerschappij van God over alle dingen. Er moet dus ook na de Reformatie nog iets anders wezen dan theologie, zooals Luther haar bedoelde. Nu is het ruimere uitteraard minder nauwkeurig bepaald; maar deze omstandigheid heft zijne onmisbaarheid niet op. Men zal theologie in den ruimeren zin eenigszins anders opvatten, naarmate men de oude of de nieuwere wijsbegeerte laat gelden; men zal bijv. aan de grondbegrippen des verstands eene transscendente of eene immanente, eene reëele of eene ideëele beteekenis toekennen, naarmate men kiest voor de eerste of de tweede; maar in

beide gevallen zal men verlangen, dat het geloof in organischen samenhang gebracht worde met de wereld, waarin het geplaatst is. Eigenlijk is dit een oorspronkelijk-reformatorisch motief. Zwingli beschouwde het geloof reeds in zijn samenhang met Gods voorzienigheid d. i. met zijne regeermacht over alle dingen (Werke I bl. 277). Het is dr. Kuyper's verdienste, de middeleeuwsche praktijk van het 18-eeuwsche Piëtisme weêr te hebben overwonnen. Het recht en de Staat, de school en de maatschappij, de wetenschap en de levensleer zijn niet maar zonder beteekenis voor de religie en haar bestand in de wereld. We kunnen ons niet houden, alsof de tegenwoordige wereld niet beheerscht wordt door de beginselen der 18e eeuw, die alle transscendente wereldbeschouwing wilde vervangen door eene natuurlijke opvatting van heel de wereld, de geschiedenis, de wetenschap en het menschelijke leven. We kunnen niet ontkennen, dat hieruit een beweging ontstaan is, die de geheele wereld opeischt voor een verzet tegen de kerk en de religie. En we mogen niet rusten, eer we hiertegen zooveel verweer hebben geboden, als binnen het bereik onzer gemeenschappelijke krachten ligt. Willen we deze taak evenwel als de onze erkennen, dan kunnen we voor dezen arbeid niet volstaan met Luther's exclusief-geestelijke opvatting van het geloof. Eer moeten we dan zeggen in den geest van Calvijn, dat wij het geloof niet kunnen hebben afgezien van zijne relatiën, tenzij wij een werkeloos geloof hebben; dat de roeping der theologie niet alleen is, de kennis van de religie te beschrijven ten behoeve der christenheid, maar ook om te leeren, hoe de werkingen der religie zullen belichaamd worden in de wereld. Nevens het kerkelijke of confessioneele karakter, moet de theologie ook eene universeele strekking hebben. Zij moet inzicht geven in den samenhang der chr. wereldleer; zij moet onderwijzen, hoe we God kunnen liefhebben met geheel ons verstand en met al onze krachten; zij moet doen verstaan, dat in de religie gegeven zijn de beginselen en krachten voor het menschelijke leven in al zijne openbaringen.

De derde beteekenis, waarin we van theologie spreken,

dateert eigenlijk van den nieuweren tijd. Ze is dan de kring van afzonderlijke wetenschappen, die door de encyclopaedie der chr. theologie in haar onderlingen samenhang geplaatst worden. Zoo zeggen we gewoonlijk van jonge mannen, die aan de hoogeschool van een zeker aantal van deze vakken of wetenschappen een zeker aantal bijzonderheden in het hoofd prenten, dat ze studeeren in de theologie. Deze wetenschappen zijn ontstaan door zich los te maken, de eene na de andere, van de alles-omvattende dogmatische wetenschap, die zich gevormd heeft in de oude en middeleeuwsche kerk. Ze vinden aan de hoogeschool haar doel niet alleen, zooals Schleiermacher stelde, in de voorbereiding voor het kerkelijke ambt; maar ook in de verhooging van het intellectueele leven der kerk en in de voorbereiding tot eigen studie van de theologie in den genoemden tweeden zin. Ze onderhouden de literarische, historische en wijsgeerige kennis, opdat de chr. kerk met eere sta in het midden der generatie, waaronder zij verkeert. Zonder deze wetenschappen is het zeer wel mogelijk, om persoonlijk het geestelijke gemeenschappelijke goed der kerk meê te bezitten; want in dit geval verkeert het meerendeel van de levende lidmaten der kerk; maar niet mogelijk, om het gemeenschappelijk bezit der kerk vruchtbaar en krachtig te maken voor onzen tijd en voor den tijd die na ons komt. Intusschen hebben zij door haar nieuwe problemen en nieuwe tegenstellingen aanleiding gegeven tot de theologische conflikten der 19e eeuw. Reeds in de middeleeuwen was er spanning tusschen de kloosterscholen en de universiteiten, d. i. tusschen hetgeen we nú noemen kerkelijke en wetenschappelijke theologie. Eerst na de 17e eeuw heeft de kennis van de literarische en historische theologie eene zelfstandige beoefening gevonden. Het theologische rationalisme der 18e eeuw maakte, bij monde van L. Mosheim, de taak van den geleerde los vàn de taak van den dienaar der kerk. In den ouden en nieuwen tijd is de overtuiging steeds op verschillende wijze uitgesproken, dat de kerk, die alleen voor de bewaring van de levende waarheden der religie arbeidt, haar doel niet

vinden kan in de vermeerdering van levenlooze kennis des verstands. De afzonderlijke wetenschappen kunnen niet geven de overtuigingen en krachten, waardoor de kerk gebouwd en bijeengehouden wordt; zij kunnen evenmin aan de kerk voorschrijven de wetten en regels, waarnaar zij zich heeft te bewegen. Vakstudie verkrijgt hare praktische waarde eerst door aansluiting aan het geheel, hetwelk zij heeft te dienen. Haar hoogste bestemming bereiken alzoo de afzonderlijke theologische wetenschappen, wanneer zij de intellectueele leden der kerk helpen om te leven in de kerk èn in de tegenwoordige wereld.

We moeten beginnen, in navolging van de mannen der Reformatie, met geloof en theologie te nemen in den beperkten zin. Men kan zeggen dat Luther beide nieuw gegrepen heeft in hun wezen, beteekenis en beweegkring. Wat eeuwen lang met elkander was samengevoegd, alsof het gelijksoortig was, en aldus steeds tot verwikkeling en verwarring had aanleiding gegeven, nl. de geestelijke en de verstandelijke kennis, heeft hij weten van elkaâr los te maken, om aan elk van beide haar eigen object en terrein toe te wijzen. Over het geloof in zijne oorspronkelijk-reformatorische beteekenis kan wel geen verschil van meening bestaan. Het is eene geestelijke werking van den h. Geest in ons, die plaats heeft in de gemeenschap der geloovigen, door middel van het gehoorde of gelezen Woord Gods. Het is dus altijd gebonden aan den h. Geest, aan de kerk en aan de h. Schrift. Voorzoover de Reformatie gezag heeft, moet dit gelden als de regel van den normalen toestand in het Protestantisme. Dan is ook het voorwerp van het geloof altijd geestelijk, niet anders dan God die zich openbaart in Christus tot zaligheid der geloovigen. Terwijl men in de middeleeuwsche kerk in het onzekere bleef aangaande den omvang der fides implicita, die onmisbaar was voor de zaligheid, kon Luther juist door dit inzicht in het eigenlijke voorwerp van het geloof de middeleeuwsche opvatting van het geloof overwinnen. Hij heeft het eerst weêr verstaan, en

het ook toegepast in zijne theologie, dat God en het geloof bij elkander behooren; dat menschelijke rede en wijsheid God niet kan begrijpen in zijne hemelsche majesteit, zoodat wij niet verder moeten zoeken of tasten, wat Gods wil, wezen en natuur is, dan voorzoover hij het ons geopenbaard en getoond heeft in Christus. God wil buiten Christus onbekend en onbegrepen zijn. Wie in Christus gelooft en aan hem hangt, zal weten wie God is, wat zijn wezen en wil is (Tischreden). Luther verstaat in zijne wittenbergsche sermoenen over de 10 geboden (1518), dat het geloof d. i. het vertrouwen des harten zich alleen richten kan op God; dat dit geloof, hetwelk het waagt op God, in leven of sterven, alleen een' christenmensch maakt, en van God alles verkrijgt wat het wil. En het geloof is voor hem ook hierin onderscheiden van hetgeen men tot dusver in de chr. kerk er onder verstond, zooals hij in den kleinen catechismus zegt, dat hij niet door eigen verstand of kracht in Jezus Christus zijnen Heer gelooven of tot hem komen kan, wijl hij evenals de geheele christenheid hiertoe alleen komt door de werking van den h. Geest in het evangelie.

Dit is het nieuwe element in de opvatting van het geloof, waardoor Luther zich geplaatst voelt tegenover de middeleeuwsche kerk; en van-hier-uit is hij gekomen tot eene reformatie van de theologie. Want hij heeft aangaande de verhouding van de geestelijke en de wereldlijke kennis een inzicht gehad, dat vreemd was gebleven aan de scholastieken. Hij heeft erkend dat een christenmensch geen andere geestelijke kennis heeft, en ook niet hebben kan, dan die hem gegeven is in zijn geloof. Omdat hij naar dit beginsel wil afwijzen elk terugkeeren tot de scholastieke theologie, komt hij steeds terug op de onbevoegdheid van het menschelijk verstand in geestelijke zaken. En hij denkt er niet aan om te zeggen, dat door het geloof de grenzen der verstandskennis worden verwijd of opgeheven, zoodat wij door het geloof toch wel weêr zouden komen tot eene verstandelijke kennis van de geestelijke werkelijkheden. „Wij kunnen vele dingen niet verstaan, zegt hij in zijn sermoen over Luk.

22 : 7—17, waarin wij dagelijks leven; hoe zullen wij dan uitmeten en begrijpen, wat God alleen in zijn Woord aanwijst. Niemand kan grondig zeggen, hoe het allergeringste toegaat, hetwelk God doet". Het verschil tusschen geloovigen en niet-geloovigen wordt dus niet bepaald door een verschil van verstandelijk inzicht. Tegenover de scholastieke theologie scheidt Luther voorts de geestelijke en de wereldlijke kennis, en wijst aan elk van beide haar eigen object toe. „De aard van den geest, zegt hij in zijne uitlegging van Maria's lofzang (1521), is niet om de onbegrijpelijke dingen te vatten, maar hetgeen de rede kan vatten en meten. De rede is hier het licht in het huis; maar zij is te gering om in goddelijke dingen te handelen". Het is naar zijne bespreking van Jezus' hoogepriesterlijk gebed (1530) niet mogelijk, ook het geringste artikel des geloofs door menschelijke rede of zinnen te begrijpen: hoe hooger de menschelijke rede stijgt om Gods wezen, werk, wil en raad te onderzoeken en te doorgronden, des te meer raakt zij van haar doel af, totdat zij ten slotte er toe vervalt om God voor niets te houden en niets meer te gelooven. Daarentegen erkent hij de bevoegdheid van het verstand in menschelijke dingen. „In de dingen die het tijdelijke leven betreffen, zegt hij in zijn sermoen over 2 Cor. 3 : 4—11 (1535), moogt gij roemen en voorgeven, wat uwe rede u leert en uit uw hoofd verzinnen kunt". In onderscheiding van de scholastieke theologie zullen alzoo de geestelijke en de wereldlijke kennis elk haar eigen wereld van objecten hebben. Wat niet behoort tot het geloof, behoort naar dit beginsel ook niet tot de theologie. Luther leeft voor de religie en voor de theologie in krachtige tegenstelling met de middeleeuwsche kerk, niet om theoretische maar om praktische redenen: evenals de mensch in de religie niet voortkomen kan met zijne deugd, even weinig kan hij in de theologie voortkomen met zijn verstand. De voornaamste lectuur en studie in de theologie is voor hem, dat men Christus recht leere kennen, zooals hij door den h. Geest wordt gekend uit de h. Schrift door de geloovigen. Luther bindt de theologie aan haar centrum, den historischen persoon van Jezus

Christus; aan haar ken-bron, de. h. Schrift; en aan haar orgaan, het geloof van den christenmensch. „Er is dus den duivel bijzonder veel aan gelegen, zegt hij, om ons van het Woord los te maken en ons buiten het Woord te brengen tot eigene gedachten. Want dan weet hij, dat hij gewonnen heeft, en wij verloren hebben. Daarom is dit de hoogste en beste kunst, dat men zich vast aan het Woord houde, en over goddelijke zaken niet anders denke, dan zooals het Woord ons voor-zegt. Maar het kost veel moeite, eer men de lieden daartoe brengt" (sermoen over Matth 2: 1—12, anno 1532).

Men kan dus zeggen, dat naar reformatorisch motief de theologie gebonden is aan de h. Schrift en aan de kerk, aan den h. Geest en het geloof. Om deze reden heeft Luther m. i. eene autoratieve beteekenis, wanneer wij spreken over Reformatie en protestantsche theologie. Van beslissende beteekenis is hierbij, dat naar zijne overtuiging het menschelijk verstand evenmin toereikend is voor de religie als voor de theologie: omdat beide voor hem eigenlijk éen zijn, geldt het princiep voor beide in dezelfde mate. De levendige wijze waarop hij telkens terugkomt op het onvermogen van het menschelijk verstand om God te kennen en over geestelijke werkelijkheden te oordeelen, bewijst de kracht der overtuiging waarmeê hij dit verstaan heeft tegenover de middeleeuwsche theologie. Dat het geloof der religie en het weten des verstands, dat Gods Woord en de menschelijke rede tegenover elkaâr staan en onvereenigbaar zijn, is voor hem een beginsel, waarmeê hij zich onverwinlijk voelt tegenover de middeleeuwsche kerk en tegenover alle ketterij en sectarisme. Terwijl langzamerhand, naarmate deze oorspronkelijk-reformatorische beginselen hunne werking verloren, in elk van deze opzichten het Protestantisme bleek te verzwakken.

Calvijn heeft niettemin voor de protestantsche theologie eene beteekenis gehad, die aan Luther c. s. niet is ten deel gevallen. Hierin ligt het historisch bewijs, dat het Protestantisme zelfs met eene theologie in den vorm van eene geloofsleer niet volstaan kan, om zijn bestand in de wereld niet te

verliezen. Maar het is een feit, waarvan wij eerst in den nieuweren tijd de volle strekking kunnen doorzien. Dat Luther voor de theologie niet verder wilde gaan dan tot de leer der religie, genormeerd aan de h. Schrift en het geloof der christenheid, behoeft geen bewijs. Melanchthon is wel op verschillende punten teruggevallen in de aristotelische wijsbegeerte, welke hij in de eerste jaren van zijn optreden zoo sterk afkeurde bij de scholastieke theologie; maar hij heeft ook later niet verstaan, wat eigenlijk aan de middeleeuwsche scholastieken als ideaal voor oogen stond, toen ze hunne alles-omvattende theologische wetenschap ontwierpen. Hij is de eerste van hen, die voor de protestantsche theologie laten rusten het hooge scholastieke ideaal eener wereldwetenschap, en daarentegen de onvruchtbare scholastieke methode willen aanhouden. Dat deze protestantsche theologie na korten bloei zoo droevig is ondergegaan na de 17e eeuw, en dat zij niet bestand was tegen de kritiek van het rationalisme der 18e eeuw, bevat voor ons eene les der geschiedenis: dat we omgekeerd aan het alles-omvattend ideaal der middeleeuwsche theologie moeten vasthouden, en tegelijk hare wetenschappelijke praetensie hebben op te geven. Wie het middeleeuwsche denken weêr tot eere brengen wil in het Protestantisme, brengt dit op nieuw in een gevaarlijk conflikt met de intellectueele beweging van den nieuweren tijd. Terwijl alzoo voor Luther de theologie samenviel met de leer der religie, en deze leer der religie weêr beperkt bleef binnen de grenzen van het kerkelijke leven der geloovigen, heeft Calvijn in het voetspoor van Zwingli eene nieuwe opvatting van theologie ingevoerd in het Protestantisme. Hij heeft het scholastieke ideaal gemainteneerd, voorzoover hij in de volgorde van de boeken zijner Institutie de kennis van Deus creator zelfs laat voorafgaan aan de kennis van Deus redemptor; maar hij plaatst zich onwillekeurig tegenover Melanchthon, voorzoover hij de scholastiek-wetenschappelijke methode vervangt door eene praktisch-religieuse bespreking. Duidelijk blijkt uit zijne woorden, dat zijn oogmerk niet is geweest, om met behulp der aristotelische wijsbegeerte en naar middeleeuwschen trant

eene alles-omvattende theologische wetenschap te ontwerpen. Hij beschouwt zijne Institutie reeds bij de eerste uitgave als eene bijna volledige hoofdsom van de godsvrucht en van al hetgeen in de leer der zaligheid noodig is te weten; en hij noemt haar zeer lezenswaardig voor allen die begeerig zijn naar de godsvrucht (omnibus pietatis studiosis). Zijne oorspronkelijke bedoeling was slechts, zegt hij, bij de heerschende onwetendheid in Frankrijk eenige eerste-beginselen samen te stellen, om hen tot de ware godsvrucht te vormen die eenige begeerte naar de religie hadden (qui aliquo religionis studio tanguntur); en dat dit zijne bedoeling was, bleek duidelijk uit de eenvoudige en ongekunstelde wijze, waarop het geschrift was ingericht. In de opdracht van de uitgave 1539 zegt Calvijn dat zijn geschrift ter goeder ure in het licht verschenen is, wanneer het eenige vrucht gedragen heeft voor de kerk des Heeren. Hij voegt er bij, dat hij voorts (porro) zijn werk bestemd heeft voor de candidaten in de heilige theologie; maar ook dit weêr met het religieus-praktische doel, om hen tot de lezing van het goddelijke Woord aldus toe te rusten en te onderwijzen, dat zij het gemakkelijk en steeds beter verstaan. Het geestelijk heil van de geloovigen in het algemeen, en mitsdien van de dienaren der kerk in het bijzonder, moet alzoo gelden voor het eenig motief van Calvijn's hoofdwerk. En met dit praktisch-geestelijke oogmerk is in overeenstemming wat hij schrijft in eene voorrede bij de fransche vertaling van Melanchthon's Loci (1546 en 1551). „Men moet er wel op letten, zegt Calvijn, dat Melanchthon, een man van diepe kennis, niet in subtiele geschilpunten heeft willen komen, maar zooveel mogelijk afgedaald is, wijl hij niets beöogde dan de opbouwing alleen. Dat is ook de oorzaak, waarom hij nagelaten heeft eenige zaken geheel en al uittepluizen, en er dan uit te besluiten wat velen zouden willen. Want hij heeft er zich meê tevreden gesteld om er van te zeggen wat hij noodzakelijk achtte voor de zaligheid der menschen, latende onbeslist of onbesproken hetgeen niet gevaarlijk is niet te weten of te betwijfelen. Bijv. het onderwerp van den vrijen wil: ik weet wel

dat hij er geen volledige oplossing van geeft, om iedereen te bevredigen. Evenzoo is het met de voorbeschikking, waarover vele lichtvaardige geesten tegenwoordig al te nieuwsgierig peinzen, en waarin zij geen maat houden". Deze taal, deze waarschuwing uit den mond van Calvijn, tien jaren na de eerste uitgave van zijne Institutie, is geheel in overeenstemming met het onwijsgeerig karakter van deze laatste. Naarmate evenwel de methode der middeleeuwsche scholastiek weêr haar invloed deed gelden in de protestantsche theologie, bleek dit standpunt niet meer te bevredigen.

Evenals er in de middeleeuwsche kerk een verschil was tusschen het augustinisme en het thomisme, is er in de protestantsche kerken een verschil tusschen de werking van Luther en die van Calvijn. Augustinus geeft den indruk, in allerlei opzichten de meerdere te zijn van Thomas Aquinas. Augustinus is de geniale, geestelijk-origineele, nooit vereffenende of vervlakkende, alle dingen onmiddellijk ziende en grijpende, een schat van nieuwe problemen en gedachtenreeksen ontdekkende, het antieke intellectualisme steeds voor zichzelven overwinnende held der middeleeuwsche kerk. Hij heeft geen theorieën, stelt ze toch voortdurend op, voelt dan het onevenredige er van, en wil zoo telkens de werkelijkheden achter de theoriën grijpen. De zondeval, de menschelijke wil en Gods genade zijn realiteiten voor zijn geloof en voor zijn denken; maar wanneer hij er over spreekt, verandert zijne redeneering, naarmate hij het een of ander wil zeggen van dit alles. Eene summa schreef hij niet; hij was niet de man om de kerkelijke theologie te beheerschen, omdat hij te hoog boven zijne kerk stond; er waren ook te veel disparate, niet-vlak-naast-elkaâr-liggende bestanddeelen in hem. Hij sprak en schreef feitelijk alleen voor hen die de werkelijkheden kenden en liefhadden, welke hij kende en liefhad. Maar in pasklare, combineerende, verstandelijke redeneeringen lag zijne grootheid niet. Hij toonde werelden en realiteiten aan zijne kerk, zooals hij zelf er in leefde. Hij kende en predikte aan zijne kerk de opperste goedheid van God, de zondigheid van alle menschelijk begeeren, de

verlossing in het terugkeeren tot God, de zaligheid van het hebben van God; en hiermede was zijne taak afgedaan. Maar bij Thomas Aquinas is het anders. Nadat Anselmus († 1109) en Petrus Lombardus († 1164) een systeem van het chr. geloof hadden ontworpen, wilde Thomas met behulp van de aristotelische wijsbegeerte een alles-omvattend systeem der chr. wetenschap tot stand brengen, en alzoo voor de kerkleer een wetenschappelijken grondslag en een wetenschappelijk karakter mainteneeren. Anselmus' nieuwe theorie der harmonie van geloof en weten, d. i. van roomsche kerkleer en antieke wijsbegeerte, is de voortdurende veronderstelling. Nu berust de beteekenis van Thomas wel hierop, dat hij na de oudere, platonisch-augustijnsche richting der middeleeuwsche theologie in het leven geroepen heeft eene nieuwe periode, waarin de theologie wordt vastgehecht aan de aristotelische wijsbegeerte; en vormt, evenals Plato en Aristoteles geen tegenstellingen zijn in de antieke wijsbegeerte, ook deze nieuwe periode der middeleeuwsche theologie slechts eene tegenstelling binnen dezelfde grenzen met hare eerste periode; maar komt toch deze nieuwe factor in de geschiedenis op, dat de thomistische theologie nu de tweeheid, welke Augustinus niet wist te overwinnen, zooveel mogelijk zoekt uittedrijven, om daarna de natuurlijke en de geestelijke werkelijkheid op elkaâr te schuiven, alsof ze gelijksoortig en alleen maar van hoogere en lagere orde zijn. Voor Thomas is de kennis der openbaring slechts uitbreiding en aanvulling van de natuurlijke kennis, en heeft dus de kennis der religie en der theologie een theoretisch karakter. Deze bijgekomen kennis is het geloof; en uit de omstandigheid, dat de theologie en de natuurlijke kennis beide ons door God gegeven zijn, trekt Thomas de onevenredige conclusie, dat ze daarom ook gelijksoortig zijn. Thomas combineert alzoo de humanistisch-verstandelijke wijsbegeerte met de quantitatief-supranaturalistische theologie van Dionysius Areopagita. Zijne redeneeringen zijn niet spontaan opkomende, niet telkens afwisselend, en niet steeds zich weêrsprekend; maar gaan uit van twijfelingen aan de waarheden der religie, komen dan tot

weërleggingen van de twijfelingen en tot bewijzen van de waarheden, om eindelijk de resultaten der bespreking samen te vatten in lapidarische conclusiën. Het is, of de waarheden vastgelegd worden in de woorden, zoodat de gevonden theoriën als onveranderlijk en gezaghebbend moeten gelden. Dit is dan wat paus Leo XIII heeft bestaan, toen hij de theologie van Thomas Aquinas heeft gesteld als normatief voor de roomsche kerk; want hiermede is deze kerk verbonden aan de antieke wijsbegeerte of wetenschappelijke methode, d. i. aan datgene wat aan haar juist verouderd is gebleken in den nieuweren tijd.

Evenals in de middeleeuwen ten opzichte van Plato en Aristoteles, zal in het Protestantisme de keuze altijd verschillend uitvallen ten opzichte van Augustinus en Thomas Aquinas voor de middeleeuwen, en ten opzichte van Luther en Calvijn voor de Reformatie. De een zal in Augustinus goedkeuren, dat hij na de scherpzinnigste redeneeringen telkens de geestelijke waarheden als bóven deze redeneeringen gelegen acht; dat hij alzoo feitelijk erkent, dat de theologie niet eene absolute waarde hebben kan in de chr. kerk. De ander zal daarentegen in Thomas prijzen, dat hij de problemen in vlakke woorden weet te stellen, te bespreken en op te lossen; dat hij uitgaat van de twijfelingen en bezwaren, om ze te onderzoeken en uit den weg te ruimen, en dat hij dan aan zijne formuleeringen en theoriën de geestelijke waarheden vasthechten wil. Evenzoo is er een onderscheid tusschen Luther en Calvijn voor het Protestantisme. Ook zij zijn weêr variëteiten van dezelfde soort, tegenstellingen op denzelfden grondslag. Maar men heeft den indruk, dat de eerste meer voor het geestelijke karakter, en dat de laatste meer voor de praktische relatiën van de leer der religie gevoeld heeft; dat aan de eene zijde Augustinus en Luther, aan de andere zijde Thomas en Calvijn aan elkander verwant zijn in dit opzicht. Niettemin staan Luther en Calvijn, omdat zij variëteiten van dezelfde soort zijn, gemeenschappelijk tegenover de helden der middeleeuwsche kerk. Pogingen om beiden te combineeren,

zoowals ze in de 19e eeuw zijn ondernomen door de duitsche Union en door Kohlbrügge c. s., zullen en moeten daarom steeds nieuw worden gedaan. De protestantsche kerken mogen niet rusten, eer ze bezit genomen hebben van de gehéele volheid, die haar in de Reformatie geboden is. Voor ons is Luther de leermeester van de waarheid, dat de dienst van God geestelijk is, en dat het geloof, het centrale orgaan der religie, naar zijn eigenlijke wezen niet gegrond of gericht op iets dat in de wereld is, dan alleen op God. Terwijl Calvijn daarnevens mainteneert, tegenover Luther, en altijd weêr doet verstaan, dat het geloof en de religie niet abstract mogen gehouden worden, maar aanstonds in verband moeten geplaatst worden met het bewustzijnsleven en met de omringende wereld. Deze beide factoren moeten we bewaren. Geen van beide elementen kunnen we missen. De wijze om ze te combineeren, hebben we telkens nieuw te leeren in de geschiedenis. Het gebrek en de zwakheid der luthersche en der gereformeerde kerken is geweest in de geschiedenis, dat zij niet van elkaâr konden leeren. Luther's abstracte subjectief-geestelijke opvattingen kunnen in haar isoleering leiden tot iets dat nog erger is dan het moralisme en het ascetisme, nl. tot hun tegenovergestelde. Calvijn's leeringen hebben in de geschiedenis gebracht tot formalisme, intellectualisme en legalisme. Niemand heeft het recht om de toekomst te voorzeggen; van hen die na ons komen, zal de ontwikkeling der 20e eeuw grootendeels afhangen; maar wellicht zullen de verschillende geestelijke bewegingen naast elkander voortleven. In geen geval moeten we de tweeheid van de heterogene elementen prijs geven, of beide vereenigen in eene z.g. hoogere eenheid; want dit zou zijn het huismiddel van een uitgestorven generatie, om beide elementen te neutraliseeren. Evenals er in de middeleeuwen eene onwegneembare tweeheid was van het scholastieke en het mystieke motief, is er ook in het Protestantisme eene onoverwinlijke tweeheid van het luthersche en het calvinistische element, van de geestelijke en de verstandelijke kennis, van de zinlijke en de onzinlijke werkelijkheid, van

de geestelijke concentratie en de omringende leefwereld. We hebben met de bestaande spanningen en wrijvingen ons voordeel te doen, ten einde ons eigen persoonlijk leven en het geestelijke leven der kerk te verrijken.

Calvijn is, zooals dr. Kuyper in zijne Stone-lezingen herinnerd heeft, niet een Augustinus redivivus. Maar hij heeft den inhoud van zijne geschriften tot op zekere hoogte ontleend aan den kerkvader: ook voor hem zijn Gods genade en de menschelijke zonde de twee groote elementen in de wereldgeschiedenis. Daarom opent hij zijne Institutie met de gewichtige verklaring, die terstond aan den kerkvader doet denken, dat bijna al onze waarachtige en zekere wijsheid gelegen is in de kennis van God en van ons-zelve. Maar er is iets in al zijne besprekingen, hetwelk Augustinus op deze wijze niet heeft, nl. de combinatie van de schepping der wereld en de verlossing van de geloovigen! Calvijn had God nimmer „omnibus relictis", zooals de kerkvader, maar niet dan in samenhang met de wereld en met Christus. God is niet de van-de-wereld-afgekeerde; en de kerk der geloovigen is niet, zooals Israël oudtijds onder de volken, in plaatselijke afzondering vàn de omringende wereld. Deze grootsche opvatting is de glorie van Calvijn in het Protestantisme. Niet Melanchthon, hoewel hij kende het verlangen naar eene betere dan de middeleeuwsche wijsbegeerte, maar Calvijn heeft nieuw gegrepen wat voor de scholastieke theologie gold als het ideaal, nl. dat niets in de wereld geïsoleerd zou worden vàn de religie en hare kennis. Door de wijze waarop Calvijn dit gedaan heeft in zijne Institutie, heeft hij eene zelfstandige protestantsche theologie en wereldbeschouwing geplaatst tegenover die der roomsche kerk: een monument van protestantsche theologie, zooals Ritschl dit geschrift noemde. De waarheid der religie is geestelijk, en evenwel voor ons niet te abstraheeren vàn de uitwendige wereld. Luther heeft zijne opvatting van het geloof in verband gebracht met het nieuw-platonische dualisme van geest en vleesch, en naar dezen maatstaf weêr de praktijk der religie beoordeeld; reden, waarom Calvijn er tegen opkwam. Zoodat

voor de geestelijke kennis en voor de praktijk der religie de Reformatoren gezamenlijk onze leermeesters kunnen wezen. Wat men later dienaangaande gezegd heeft in het Protestantisme, gaat niet boven hun onderwijs uit. Ook de 19e eeuw heeft niet eene nieuwe theologie, d. i. een nieuw Protestantisme, te voorschijn gebracht. De beteekenis van Schleiermacher in de geschiedenis van het Protestantisme berust voornamelijk hierop, zooals H. Bavinck gezegd heeft, dat door zijnen invloed de nieuwe theologie schier in al hare richtingen teruggekeerd is tot het reformatorisch beginsel, nl. tot het beginsel dat de theologie haar standpunt neemt in de gemeente, die de waarheid Gods gelooft en belijdt. Niettemin hebben de Reformatoren ten opzichte van de wereld, waarin de religie nú moet optreden, ons in menig opzicht geene autoritatieve aanwijzingen kunnen geven. Zij hebben niet den nieuweren tijd gekend met zijne experimenteele natuurwetenschap, zijne historische kennis en zijne wijsgeerige zelfbezinning. De wereldbeschouwing en levenspraktijk der 20e eeuw kan niet gecopieerd worden naar die der 16e eeuw. Voor de religie, die bestemd is om in deze wereld te bestaan, moet de weg telkens nieuw gevonden worden. Aan den arbeid der theologie is dit het gedeelte, hetwelk vroegere generatiën niet konden doen voor ons, en wij niet kunnen doen voor hen die na ons komen zullen. Wij hebben ons vóor alles te houden aan de taak, om de generatie te helpen die in onzen tijd wenscht te blijven bij de Reformatie. En het eerste is dan, het probleem te stellen op de rechte d. i. voor ons bruikbare wijze.

Voor het Protestantisme is van beteekenis, dat ook Calvijn zich plaatst tegenover de scholastieke theologie in haar verstandelijke strekking; m. a. w. dat de bereiking van haar ideaal door ons moet worden gezocht langs een anderen weg. Voor hem moet de theologie genormeerd wezen aan de h. Schrift d. i. aan Christus, aan den apostel Paulus d. i. aan het geloof, en aan de kerk d. i. aan de opbouwing van de geloovigen. Hij wil den inhoud van de leer der religie bepaald zien door haar praktisch karakter, en

de waarde dier leer beoordeelen naar hare vrucht. Elke leering die niet opbouwt, zegt hij, moet afgewezen worden, al heeft zij ook in het geheel geen ander gebrek. Naar dit praktisch-religieus beginsel meet hij nu de scholastieke theologie. Zijn oordeel over haar is, dat ze alleen deugt om twistingen in het leven te roepen, en daarom tweemaal moet veroordeeld worden: van zoodanig gehalte zijn naar zijne meening de spitsvondigheden, waardoor eerzuchtige menschen hun verstand oefenen. Leeringen moeten beoordeeld worden naar dezen maatstaf, of zij dienstig zijn tot opbouwing; want leeringen die stof tot redetwisten opleveren en zonder vrucht zijn, moeten verworpen worden als der kerk van God onwaardig. Voor Calvijn is de z.g. scholastieke theologie eene duivelsche kunst om te twisten: en wat bevat zij anders dan twistvragen of ledige bespiegelingen, waaruit geenerlei nut voortkomt. Neen, zegt hij, de ware opbouwing die naar den wil van God is, is overeenkomstig de vermaning van den apostel Paulus gelegen in het geloof (In 1 Tim. 1 : 4). Calvijn is van meening, dat om deze reden eene theologie naar het voorschrift van Paulus staat tegenover de scholastieke theologie. Hij wijst op de bezorgdheid van den apostel, dat Timotheus zou afwijken van dien vorm der leering, welken hij ontvangen had; hij herinnert dat de apostel wenscht, dat de wijze der leering zich richten zal naar dit voorbeeld; niet omdat er zooveel gelegen is aan de woorden, maar omdat ook de geringste misvorming van de leer uitermate schadelijk is. „Hieruit blijkt, hoe het gesteld is met de theologie onder het pausdom, die zoozeer ontaard is van dat voorbeeld hetwelk Paulus aanbeveelt, dat zij meer gelijk is aan de raadselen van waarzeggers en wichelaars, dan aan de leer die uit Gods woord genomen is. Want in welk opzicht, vraag ik, rieken alle boeken der scholastieken naar Paulus? Deze losbandigheid in de vervalsching van de leer bewijst, dat Paulus niet ten onrechte Timotheus noodigt, om den natuurlijken vorm te behouden; en de gezonde leeringen staan naar Paulus' overtuiging tegenover de koude vraagstukken, die in plaats

van gezondheid niets dan ziekelijkheid aanbrengen" (In 2 Tim. 1 : 13).

Calvijn's bezwaar tegen de scholastieke theologie is derhalve naar den aard zijner persoonlijkheid geheel van praktischen aard, en keert in dezen populairen vorm telkens terug in zijne geschriften. Koude bespiegelingen, frigidae speculationes, is de staande uitdrukking waarvan hij zich bedient om haar te karakteriseeren. Heden ten dage, zegt hij, is de geheele scholastieke theologie in het pausdom een geheel van alle koude en nietswaardige bespiegelingen, die vol zijn van ledige groote woorden, terwijl zij niets bijdragen tot de vroomheid en de vreeze Gods (In Tit. 1 : 10). Paulus veroordeelt de school van Sorbonne d. i. de parijsche universiteit, het middelpunt der scholastieke bespiegelingen; want de geheele theologie der papisten is niets anders dan een doolhof van dwaze vraagstukken, die niets bijdragen tot de vroomheid (In Tit. 3 : 9). Verstandelijke problemen laat Calvijn geregeld aan de wijsgeeren d. i. aan de scholastieke theologen over; en geeft zijnen lezers telkens den raad, om zich maar tevreden te stellen met hetgeen voor alle vromen voldoende is te weten. Hij heeft ingezien, dat de scholastieke theologie zich voornamelijk bedient van de antieke redeneermethode als haar orgaan of instrument. Wat anders, vraagt hij, wordt gevonden in de theologie der pausgezinden, dan kunstvaardigheid in het twisten en strijden (In 2 Tim. 2 : 24). Hij acht eene twistende wetenschap verderfelijk voor de kerk, nl. zulk eene die de vroomheid achterstelt en bedriegelijke voorspiegelingen najaagt: zulk eene theologie is de geheele speculatieve z.g. theologie onder het pausdom (In 2 Tim. 2 : 13). Hij meent zelfs dat de goddelooze mannen, die de kerk hebben bedorven door hunne verkeerde leerstellingen, niet zullen ontloopen de straf van God; want zij die niet tevreden zijn met de matige kennis, welke God gegeven heeft in de Schrift, maar met angstige nauwkeurigheid méer vragen, streven niet naar de opbouwing, maar willen met ijdele bespiegelingen de zielen voeden (In 2 Petr. 2 : 4). De scholastieke theologie is dus voor Calvijn niet

maar eene zaak van bloot-formeelen, wijsgeerigen aard, die voorts de geestelijke kennis der religie ongerept laat. Neen, hij vermaant dat men de scholen der papisten zal ontvluchten, omdat nauwelijks iemand ze kan binnentreden, zonder gewisselijk schipbreuk te lijden aan zijn geloof (In Joh. 5 : 13). Voor hem is de levende kennis van God gelegen in de liefde en de gehoorzaamheid jegens God. Maar niets is naar zijne meening gewoner voor de wereld, dan de leer der vroomheid om te zetten in koude bespiegelingen: op deze wijze is de theologie verbasterd door de sophisten der Sorbonne, dat uit hun geheele wetenschap ook geen allergeringst vonkje van vroomheid kan gezien worden (In 1 Joh. 2 : 4).

Deze praktische polemiek tegen de scholastieke theologie berust bij Calvijn niet op een motief der wijsbegeerte, maar der religie. Daarom stelt hij tegenover de middeleeuwsche theologie met volle bewustheid als beginsel, dat we niet in God kunnen gelooven, dat wij God niet kunnen grijpen, dat wij God niet kunnen kennen, dan door Christus. Hij vindt den aard van het geloof hierin uitgedrukt, dat wij door Christus gelooven in God. Want dewijl God onbegrijpelijk is, zal het geloof nimmer komen tot hem, tenzij het rechtstreeks gericht zij op Christus. Dit is voor Calvijn een beginsel der ware theologie tegenover die der scholastieken, maar het is niet bedoeld als eene afgetrokkengeestelijke meening. Want zijne overtuiging is, dat de ware kennis van Christus gericht is op Christus evangelio suo vestitum; m. a. w. dat wij hem niet anders kennen dan door de h. Schrift, dat er eene voortdurende relatie is tusschen het geloof en het Woord aangaande Christus, en dat het geloof niet zal stand houden indien het Woord weggenomen wordt (Inst. III, 2, 6). Er zijn twee redenen, waarom er geen geloof in God wezen kan, tenzij Christus tusschenbeide kome als middelaar: de grootheid der goddelijke heerlijkheid en de geringheid van het menschelijke verstand. Deze beide behooren bij elkander genomen te worden (Inst. II, 6, 4. III, 2, 1). Telkens komt Calvijn

hierop terug. Het is er zeker verre vandaan, zegt hij, dat ons verstand zoo hoog kan opklimmen, dat het God grijpe. Alzoo is elke gedachte over God-buiten-Christus een groote afgrond, die al onze zinnen terstond verslindt: m. a. w. iets waar wij eenvoudig niet bij kunnen. Hiervan zijn niet alleen de Turken en Joden een klaar bewijs, maar ook de pausgezinden. Veel gebruikt is het axioma der scholastieken, dat God is het object van het geloof. Zoo philosopheeren zij over Gods verborgene majesteit, met voorbijgaan van Christus, overvloedig en scherpzinnig. Maar met welk gevolg? Ze brengen zichzelve in verwarring door hunne wonderbare onzinnigheden, zoodat der doling geen einde is. Want zij meenen, dat het geloof niets anders is dan eene bespiegeling der gedachte (Col. 1 : 15). Daarom moeten wij ons herinneren, dat Christus het beeld van den onzienlijken God genoemd wordt, wijl God niet dan in hem gekend wil worden (In 1 Petr. 1 : 20). Zij die buiten Christus philosopheeren over goddelijke zaken, mogen zichzelve vleien, en in hunne bespiegelingen omhoog stijgen; maar het is zeker, dat zij niet anders dan waanzinnig zijn, omdat zij zich niet houden aan het hoofd nl. Christus (In 1 Joh. 2 : 22). Zoodat voor Calvijn de theologie bepaald zal worden door het geloof; met dien verstande, dat dit geloof genomen wordt in den zin, zooals het alleen bij de christenheid wordt gevonden, en afgesneden wordt alle bespiegeling die buiten het belang der kerk en der geloovigen ligt. De theologie is niet meer eene zelfstandige wetenschap, maar bestaat alleen ter wille van de kerk, is gebonden aan de kennis des geloofs, en moet de verstandelijke bespiegelingen der scholastieken afwijzen. Theoretische uitspraken, bij deze praktische bespreking passende, worden door Calvijn niet gegeven; zoodat wij hem bij zijne praktische beweegredenen moeten houden. Dat men met deze bloot praktische bespreking niet kon volstaan op den duur, moet worden toegegeven; maar wie zich op Calvijn beroept, heeft niet het recht, om zonder verantwoording de methode der middeleeuwsche scholastiek weêr toe te passen op de protestantsche theologie. —

Het is van belang om na te gaan, in welken zin wij het verband tusschen theologie en geloof, in overeenstemming met het beginsel der Reformatie, hebben te mainteneeren. Van theologie spreken we, zooals de Reformatoren, allereerst in centralen zin, als we bedoelen de geestelijke kennis van de h. Schrift en van de leer der religie. Deze kennis is, zoowel toen als nú, hoofdzaak voor de geestelijke wereldkerk; en hierbij moet het altijd blijven. Men moet voor de opleiding van de predikers van het woord Gods allereerst vragen naar deze geestelijke kennis, waardoor de kerk leeft en waarbij zij dus het voornaamste belang heeft. Maar rondom deze centrale theologie of theologie in engeren zin heeft zich sedert de 18e eeuw ontwikkeld een kring van historische, literarische en wijsgeerige wetenschappen, die feitelijk onbekend waren aan de mannen der 16e en 17e eeuw. Hieruit is een conflict ontstaan, hetwelk in vroegere eeuwen niet opkomen kon, en waarmede we in den nieuweren tijd het hoofd moeten breken. Want voor deze nieuw-geboren wetenschappen is de band met het geloof moeilijker aan te wijzen: de kerk bestaat niet door de historische, literarische of wijsgeerige kennis van hare predikers, maar door de geestelijke kennis die zij hebben om ze mede te deelen aan anderen. Het is niet nauwkeurig te zeggen of aan te wijzen, waar op het gebied dezer omliggende wetenschappen de zuiver objectieve kennis begint, en waar zij ophoudt. De grenzen tusschen de verstandelijke en de geestelijke kennis zijn er wel, worden door ons gedurig beseft, en kunnen toch niet als met den vinger aangewezen worden. Maar de geschiedenis leert, dat zonder contact met het geloof de protestantsche theologie na de 16e eeuw is prijs gegeven aan de middeleeuwsche speculatie, en na de 18e eeuw aan de saecularisatie. In de 19e eeuw is gezegd door A. Pierson, dat de theologie te beter aan hare roeping beantwoordt, naar mate zij haren naam minder verdient. Maar ook voor de theologie in ruimeren zin beteekent dit, dat zij in dezelfde mate verliest haar beteekenis voor de kerk, d. i. de

eenige waarde die zij hebben kan. Daarom is er in onzen tijd waar te nemen een terugkeer van de kerk tot de centrale theologie, en een zekere terughouding tegenover al hetgeen zich rondom deze heeft gevormd; en het is langs dezen weg, dat zij m. i. zal ontkomen aan het conflict.

Voor ons onderwerp moet men dus wel vooraf weten, in welken zin men spreekt van theologie. Het verband tusschen geloof en theologie-in-engeren-zin berust hierop, dat het geloof eene kennis is, welke de theologie heeft te beschrijven. Maar de Reformatie zoekt niet naar den inhoud van dit geloof. Zij vindt het binnen den kring der christenheid of de gemeente van Christus; en zijne kennis is eene kennis, die aan alle geloovigen gemeen is. Deze kennis is, zooals Calvijn zegt, niet slechts dat wij weten dat er een God is, maar ook, ja dit voornamelijk, dat wij verstaan hoedanig zijn wil zij jegens ons. Ons is ook niet daaraan veel gelegen, dat wij weten wie hij is in zichzelven, maar hoedanig hij voor ons wil zijn. Zoo verstaan wij dan nu, dat het geloof is eene kennis van Gods wil jegens ons, die uit zijn Woord verkregen is (Inst. III, 2, 6). Daarom hebben wij in de theologie uit te gaan van het geloof en zijne primaire relatie; we vinden het geloof in de geestelijke ervaring en kennis van den onderzoeker zelven. De theologie, hierop gebouwd, zoekt kennis waarin de onderzoeker zelf leeft en waarbij hij zelf geïnteresseerd is. Zij moet een subjectief karakter hebben, voorzoover het geloof iets anders is dan objectieve, verstandelijke, theoretische kennis. De kennis des geloofs is evenals alle andere kennis eene kennis van relatie of verhouding. Bij het geloof komt het aan op hetgeen in zijn object voor ons persoonlijk van waarde is. De inhoud van het geloof, dat dien naam verdient, is voor den geloovige van absolute beteekenis. Maar men is niet geloovig voor een ander, en is niet zalig door eens anders geloof. Het moet in ieder mensch nieuw geboren worden; het is juist in zijn eigenlijke wezen niet overdraagbaar. Bij de wereldkennis is dit anders. Betrouwbaar weten heeft men slechts meê te deelen, op de meest geschikte wijze, om voor allen van

gezag en nut te wezen. Wat iemand op het gebied van het weten eenmaal ontdekt heeft, behoeft niemand op nieuw te vinden. Men begint niet telkens van meet aan, doch gaat eenvoudig uit van anderer bezit. Maar voor het geloof geldt dit niet. Aan niemand kan de aanvechting en inwendige nood, de smartelijke geboorte van het nieuwe leven en het conflict met het natuurlijke bestaan worden bespaard.

Het verband tusschen geloof en theologie mag niet prijs gegeven worden. De roomsche theologen wilden de fides implicita niet loslaten, en prezen de in het verborgene werkende genade en lieten dienovereenkomstig ook een onbewust geloof gelden; zij oordeelden, dat de door God gewerkte krachten des geloofs en der liefde als geheimzinnige eigenschappen bestonden buiten het bewustzijn, en gaven alzoo aanleiding om augustiniaansch te leeren en pelagiaansch te leven. Hiertegenover eischten de Hervormers van iederen geloovige eene fides explicita, d. w. z. dat hij versta wat hij zegt: Luther verweet aan de roomsche theologen, wanneer zij eene zuivere formuleering van de waarheid der religie bezigden, dat zij hunne eigene woorden niet verstonden. Zij leerden, dat het geloof niet anders is dan bewuste overgave aan God en vertrouwen op hem. Om deze reden moeten wij nu zeggen, dat het geloof niet kan zijn zonder theologie, d. i. zonder bij-passende kennis en beschrijving van deze kennis. Het geloof heeft zijne eigene kennis en zijne eigene leefwereld. Het is een contact met de geestelijke werkelijkheden; en dit contact heeft zóo plaats, dat niet éen bestanddeel van het geestelijke leven kan blijven buiten aanmerking. Het opperste goed, in de chr. religie geboden, moet voor den geheelen mensch op de eene of andere wijze zulk een goed wezen. Het was in oppositie tegen de scholastieke theologie, dat naar Luther's uitspraak een christenmensch niet door eigen verstand of kracht, maar alleen door den h. Geest en door het evangelie in Jezus Christus gelooven of tot hem komen kan. Hij wilde tot uitdrukking brengen, dat de kennis van God volstrekt niet alleen met het verstand, ook niet met het theologisch-geoefend verstand, verkregen

kan worden; evenmin als de werkelijke kennis van elken anderen persoon. Dus ook zonder kennis geen geloof. De beteekenis der groote theologen in de kerk berust veeleer hierop, dat zij klare uitdrukking gegeven hebben aan de kennis van hun geloof, aan hetgeen voor hen hoofd-zaak was in de chr. religie. Maar deze kennis zelve is zuiver geestelijk van aard, heeft haar eigen onzinlijk terrein, reikt niet verder dan het geloof, en richt zich alleen op het onzienlijke voorwerp des geloofs.

Om het verband van het innerlijke met het uiterlijke, dat niet prijs gegeven mag worden in deze wereld, heeft ook het geloof een belang bij de theologie. Een geloof dat in het persoonlijke en kerkelijke leven buiten den invloed der theologische contrôle leeft, zooals hier en daar telkens het geval is geweest in de chr. kerk, komt onder allerlei invloeden, zonder dat er een voorbehoedmiddel, een maatstaf van correctie, een aanwijzing van gevaar wordt gevonden. De oorzaak is vóor en na de Reformatie nagenoeg dezelfde. Want ook de protestantsche theologie heeft haar karakter, als geboren uit en bestaande om het chr. geloof, niet behouden. Ze verloor spoedig uit het oog, dat wij de geestelijke werkelijkheden alleen kennen in hun organisch verband met het geloof. Zij richtte haar belangstelling op de problemen, de vraagstukken-zelve, zonder te bedenken dat deze problemen en vraagstukken in de theologie al hunne beteekenis ontleenen aan de wijze waarop zij met het geloof in betrekking staan. Evenals aan het einde der middeleeuwen is in de 18e eeuw, met haar mystiek in de gedaante van het Piëtisme, deze theologie voor eene overtollige en schadelijke zaak verklaard. Door Spener († 1705) is in de luthersche kerken, en door Lodensteyn († 1677) is in de gereformeerde kerken de overtuiging gewekt, dat tegenover het intellectualisme der heerschende theologie weêr noodzakelijk was eene theologie die stond in het teeken der wedergeboorte en der geestelijke kennis. Door het 18-eeuwsche rationalisme is in breede kringen een afkeer gewekt van alle concreete religie en theologie, en er voor in de plaats gesteld eene zuiver-wereld-

lijke wetenschap en levensleer. Men moet erkennen, dat de protestantsche theologie door haar eigen werking deze vervreemding naar twee verschillende zijden bevorderd heeft. Deze ontwikkeling heeft nog in de 19e eeuw een langdurigen afkeer vàn de theologie onderhouden in de kringen, waar het geloof gevonden werd. Deze afkeer had een rechtmatige oorzaak in de geschiedenis, die voor het oogenblik niet ter zake doet; maar voorzoover deze nawerking haar invloed verliest, is de behoefte aan theologie weêr opgekomen in de protestantsche kerken.

We moeten dus zeggen in onzen tijd, dat het geloof niet duurzaam bestaan kan zonder theologie. Nog altijd willen de z.g. praktische menschen niet weten van theoretische overwegingen. Feitelijk staan zij onder den invloed van het grenzelooze en bandelooze karakter der romantische periode uit het begin der vorige eeuw. Ze willen maar blijven bij het onzekere, bij het niet-bepaalde; ze voelen regels en bepalingen als hindernis en belemmering, elke afbakening en belijning als verkleining en eenzijdigheid. Eigenlijk vormen zij eene familie, die van ouds in de chr. kerk vertegenwoordigd is in veelheid. Ze worden zelfs ietwat korzelig, wanneer ze een theologie van bepaalde structuur gewaar worden in hunne nabijheid; ze meenen dan wel, dat wie zich niet beperkt tot de praktische bezigheden van prediking en catechisatie en huisbezoek, en op theoretische overwegingen de aandacht richt, den bloei der kerk zal tegenhouden. Naar hun uitgesproken negatief beginsel kiezen ze steeds voor het veelvormige, voor het breede, voor het massale, voor het algemeen-menschelijke. Maar in dit beginsel is iets, dat niet is naar de Reformatie. Deze koos tegen de leer, dat de fides implicita onvermijdelijk zou zijn voor de leden der kerk; en stelde veeleer met Augustinus: fides si non cogitetur, nulla est (De praed. sanct. cap. 2 § 5). Ze eerde het intellect en zocht overal begrenzing en regeling vast te stellen. Ze kwam-op voor duidelijkheid en klaarheid van voorstelling; al zag zij in dit laatste niet, zooals het vroegere en latere rationalisme deed, een kenmerk der waarheid.

Zij-zelve kon hierdoor wel komen op de baan van intellectualisme en rationalisme, maar dit beginsel van bepaaldheid was haar toch onmisbaar. Ze had de overtuiging, die kort geleden ook door Harnack werd uitgesproken: het christendom is niet 'n religie, maar de religie. En om in deze chr. religie te leven, moest ieder geloovige verstaan wat zij is, waarop zij berust, en hoe zij in het persoonlijk bestaan wordt verwerkelijkt. Zoo vraagt Luther in zijne catechismen gedurig, wat het is te gelooven, wat het is eenen God te hebben, wat het is verlost te worden, wat het is in God den Vader en in Jezus Christus als Gods Zoon en in den h. Geest te gelooven, wat het is enz. Hij beschrijft wat het is, de macht en de beteekenis van Gods wet te ondervinden, en wat de ervaring van Gods toorn is voor den geloovige. Tegenover de roomsche leer vergenoegt hij zich niet met het algemeene zeggen, dat de ware boetvaardigheid eene werking van Gods genade is; maar hij wil aanwijzen, hoe een christenmensch komt tot de boetvaardigheid, welke hij als een werk van Gods genade in zich ervaart. De religie is voor hem, formeel genomen, eene werking van God in het binnenste der geloovigen, maar die tevens voor hun bewustzijn moet doorleefd worden. Ze is, materieel genomen, voor hem gegeven in den rechten zin van het eerste der 10 geboden: ze is hierin gelegen, dat iemand God van harte vertrouwt en gelooft, en van hem zich alle goed belooft en tot hem een toevlucht heeft, omdat hij het eenige, eeuwige goed is; zoodat hij alle liefde en vertrouwen op de schepselen, op de wereld en op zichzelven verliest. Het voornaamste stuk der theologie is alzoo voor Luther de rechte kennis van Christus, d. i. de beschrijving van de religie in haar oorzaak en ontstaan, haar inhoud en werkingen. Hierdoor heeft hij eene radicale vereenvoudiging van de religie en van de theologie beide in het leven geroepen, en voor beide een nieuwe toekomst geopend onder de volken. De nieuwe uitlegging en de openbare prediking van het woord Gods, derhalve de voortplanting en de onderhouding van den geestelijken dienst van God, moest voortaan voorop staan. De

geestelijke en verstandelijke onderwijzing, door prediking en door catechese, moest vormen een wezenlijk bestanddeel van het leven der reformatorische kerken. Haar ideaal was, dat we den Heere onzen God zouden liefhebben in de harmonie van geheel ons hart en geheel ons verstand en met al onze krachten.

Het verband tusschen geloof en theologie te mainteneeren, dient om de laatste te binden aan de grenzen van het eerste. Wat buiten het geloof ligt, mitsdien onbruikbaar is voor de prediking en de catechese, ligt ook buiten het bereik der theologie [1]). Nu was eeuwen lang de theologie opgevat als eene objectieve, God en wereld omvattende, theoretische wetenschap. Zoo was ze tot stand gekomen, en zoo kon ze al die eeuwen ook niet anders bestaan. Augustinus heeft wel reeds eene begrenzing van de theologie in het leven geroepen, en haar gebonden aan de kerk en haar leer; hij zou de theologie evenwel niet gereformeerd, maar uiteengerukt hebben, indien hij bij de richting van zijne oudste tractaten gebleven was. Het beginsel van Athanasius, die de religie reduceerde tot het geloof, en het beginsel van Augustinus, die de mediatorische beteekenis van Christus vastlegde aan zijne historische verschijning op aarde, kon niet worden gecombineerd en toegepast in de middeleeuwsche theologie. Voorzoover de middeleeuwsche theologie eene allesomvattende wetenschap wilde zijn, liet de Reformatie der 16e eeuw haar ideaal rusten, en concentreerde zich om de zooeven genoemde werkeloos-gebleven momenten. Want er

1) Bavinck, Dogmatiek 1 bl. 523 v. „Ook de theologie als wetenschap staat op den grondslag des geloofs. De plaats, die in de andere wetenschappen toekomt aan de waarneming, wordt hier ingenomen door het geloof. De theologie heeft ook geen inhoud dan uit en door het geloof. Zoodra zij het geloof laat varen, houdt zij zelve als theologie op te bestaan. En ook komt zij door het denken dit standpunt des geloofs nimmer te boven. Op allerlei wijze is dit wel beproefd, maar het is ijdel gebleken. Het geloof is het begin en ook het einde der theologie; zij brengt het nooit tot een weten in eigenlijken zin, d. i. tot een kennen op grond van eigen waarneming en inzicht."

is in de middeleeuwsche theologie en in de Reformatie iets dat zich niet vereenigen laat. Men kan in de eerstgenoemde eeren, dat zij acht wilde geven op het gehéel, op de wereld, op het niet-empirische; en men kan in de Reformatie als normatief erkennen, dat zij uitging van de beslissende beteekenis van het geloof voor de chr. wereld- en levensleer. Men kan desnoods beide naast elkander plaatsen, wanneer men aan beide behoefte gevoelt. Maar men kan ze niet tot een geheel vereenigen; men kan niet ontwerpen eene empirisch-wetenschappelijke wereld- en levensleer van uit het chr. geloof. Men kan niet het scholastieke ideaal van eene alles-omvattende theologische wetenschap vereenigen met het reformatorische beginsel van het geloof als eene geestelijke kennis van geestelijke werkelijkheden, die door het Woord en den Geest gewerkt wordt. Wie dit wilde, zou geen rekening houden met het verzet der Reformatoren tegen de aristotelische wijsbegeerte naar middeleeuwsche opvatting; hij zou handelen in strijd met de praktijk van Calvijn, om telkens weêr aan de wijsgeeren over te laten wat voor de geloovigen in het algemeen niet van belang is; hij zou voorbijzien, dat naar de Reformatie het geloof, en naar den nieuweren tijd de wetenschappelijke kennis, een veel engeren kring omvatten dan men in de middeleeuwen meende. Het geloof en de wetenschap hebben elk een eigen terrein, een eigen zekerheid en eigen ken-bronnen. Het geloof heeft zijne eigene kennis; wijl echter zijn voorwerp onzienlijk en voor geen zinlijke waarneming vatbaar is, is ook zijne kennis niet eene vermeerdering van onze wetenschappelijke wereld-kennis. Wie gelooft dat God de wereld geschapen heeft, kan niet beweren dat hij daarom nu ook beschikt over een empirische kennis op dit punt, die aan den natuurkundige als zoodanig ontzegd is; zoodat een geloovig natuur-onderzoeker zich op zijn geloof niet kan beroepen ter aanvulling van hetgeen hem ontbreekt aan zinlijk-empirische kennis, om dan beide als gelijksoortig te stellen op éene lijn. Men kan desnoods bij het ideaal der middeleeuwsche wetenschap blijven in het Protestantisme, zoolang wij niet gekomen zijn tot eene ge-

meenschappelijke overtuiging aangaande de nieuwe combinatie, die voor de antiek-middeleeuwsche combinatie moet in de plaats gesteld worden. Men kan zeggen, dat in dit geval het betere weêr de vijand is van het goede. Maar men kan niet voor zich en voor anderen verbergen het feit, dat het wetenschappelijke ideaal der middeleeuwsche theologie te handhaven en tegelijkertijd het geloof naar de opvatting der Reformatie te nemen, is eene vereeniging van het onvereenigbare.

De reformatorische beteekenis van het geloof kan de theologie bevrijden uit eene moeilijkheid. In de 19e eeuw hebben Schleiermacher, het Réveil en P. Hofstede de Groot, voorts ook de methodisten en de vermittlungstheologen de concentratie van de theologie opgevat in dezen zin, dat de theologie een Christo-centrisch karakter moet hebben [1]). Eigenlijk was hierin een terugkeeren tot het beginsel, door Luther nieuw uitgesproken in de chr. kerk, nl. dat al onze kennis van de chr. religie, bepaaldelijk van God en zijne genade, ons toekomt alleen door zijne openbaring in den historischen persoon van Jezus Christus; en tegelijkertijd eene afwijzing van de scholastieke theologie, die op grond van haar aristotelische wijsbegeerte eene natuurlijke kennis van God beschouwde als fundament van de chr. religie. Schleiermacher noemde onbewijsbaar en onmogelijk, dat chr. vroomheid ergens als vanzelf zou kunnen ontstaan geheel buiten allen historischen samenhang met den uit Christus voortgekomen impuls; en stelde als kenmerk der chr. vroomheid, dat alles in haar wordt afgeleid van de door Jezus van Nazareth volbrachte verlossing (Chr. Glaube § 10 en 11). Deze opvatting heeft in de eerste helft der vorige eeuw goede diensten bewezen, om de kerk te bevrijden van de z.g. natuurlijke theologie der 18e eeuw. Zij heeft in de chr. kerk weêr ruimte gemaakt voor de erkenning van het kardinale beginsel van Augustinus, dat de mediatorische beteekenis

---

1) P. Lobstein, Essai d'une introduction a la dogmatique protestante. 1896 bl. 183 vv., 228 vv.

van Christus gebonden is aan zijne historische verschijning op aarde. Zij heeft hare praktische waarde hierin gevonden, dat de prediking van het evangelie en de stichtelijke lectuur zich meer dan tevoren ging bewegen om het geloof en zijn naaste object. Zij heeft meer dan iets anders geholpen, om te weerstaan de overheersching van het intellectualisme en moralisme in de kerk, en om te doen uitkomen het praktisch karakter der theologie. Toch kan men vragen, of van gereformeerde zijde wel ten onrechte gewezen is op een gevaar van deze concentreerende opvatting. Het valt kwalijk te ontkennen, dat de Jesu-centrische literatuur der 19e eeuw meermalen aan bloote hero-worship doet denken; dat het dweepen met Jezus, en het zingen van Jezus, en het prediken over Jezus zelden de diepte van Bernhard van Clairveaux en van Bonaventura nabijkwam; dat de biographische beschrijvingen van Jezus' leven in den regel meer op allerlei uitwendigheden de aandacht richtten dan op het salvatorische doel zijner komst in de wereld; en dat velen langs dezen weg er toe kwamen, om het wezen der religie er weêr in te zoeken om te worden gelijk Jezus, hem natevolgen in zijne levenspraktijk, liefdewerk en allerlei praktische werkzaamheid te verrichten. Dr. Kuyper sprak meermalen van „den Christocentrischen doolweg"; en dr. Bavinck gaf als zijn gevoelen, dat de Christo-centrische theologie in de geschiedenis geleid heeft en steeds leiden moet tot allerlei ketterij. Zij vreezen voor vereenvoudiging, voor begrenzing, voor beperking, die voor hen nabij komt aan verminking; en zij komen daarom steeds op voor het Theo-centrisch karakter der theologie.

De vraag is m. i., hoe wij het Theo-logisch karakter der oudere kunnen vereenigen met het historisch karakter der nieuwere theologie. De theologie moet een Theo-centrisch karakter hebben, voorzoover ook in de theologie alles is uit God, door God en tot God; en voorzoover alle werkelijke religieuse kennis ten slotte is kennis, niet van ons-zelve, zelfs niet van Christus, maar van God. Dit is het beslissende moment. Maar de theologie moet een Christo-logisch karakter hebben, voorzoover: 1. alle kennis van God d. i. alle reli-

gieuse kennis van God ons toekomt door Jezus Christus, en 2. alle openbaring plaats gehad heeft in de geschiedenis. Wij zijn in onze kennis van God gebonden aan Christus en het Woord aangaande hem, aan de gemeente der geloovigen en aan het geloof. De openbare prediking en de theologie moeten beide genormeerd wezen aan dit beginsel; men roept een onzalige klove tusschen de kerk en de theologie in het leven, wanneer men voor de eene zich beroept op andere kenbronnen, en zich bedient van eene principieel verschillende methode, dan voor de andere. De regel waaraan onze kennis van God gebonden is, geldt zoowel voor de religie als voor de openbare prediking en voor de theologie; en deze regel is, zooals de augsburgsche confessie art. 20 zegt: wie weet dat hij door Christus een' genadigen God heeft, kent God, roept hem aan, en is niet zonder hem, zooals de heidenen. Maar hoe zal men nu in éen verband besluiten wat men te zeggen heeft aangaande God, die ondanks zijne openbaring in Jezus Christus toch voor ons eene niet-historische grootheid blijft, met hetgeen men belijdt aangaande Jezus Christus, die ondanks zijne unieke betrekking tot God toch voor ons een bestanddeel der wereldgeschiedenis is? Augustinus heeft ook deze verdienste in de chr. kerk, dat hij een aantal nieuwe redeneeringen gevonden heeft, passende bij de verschillende werkelijkheden, waarin hij leefde; maar heeft hij ten slotte niet juist gezien, door al wat hij te zeggen had, niet te schuiven over éen raam? In de middeleeuwen werd de theologie vóor de 13e eeuw beheerscht door de platonisch-augustijnsche wijsbegeerte; de beteekenis van Thomas Aquinas is, dat hij daarna met behulp der aristotelische wijsbegeerte eene, wetenschap èn geloof in éen verband besluitende, alles-omvattende theologie ontwierp; en de hevige tegenspraak tegen de aristoteliseering van de theologie ingebracht, zoowel door de mannen der oudere theologische richting als door de latere z.g. nominalisten, was eigenlijk gericht tegen het onhistorische en intellectualistische karakter dezer „nieuwe” theologie. Is dan niet van beteekenis voor de protestantsche theologie, dat ook

Calvijn den inhoud zijner Institutie niet in éenen adem kon schrijven, dat hij deels inductief en deels deductief, deels infralapsarisch en deels supralapsarisch moest te werk gaan? Het verschil keert steeds op andere wijze terug. Maar de les der historie is m. i. deze, dat de theologie niet opgevat kan worden als één alles-omvattend geheel, en dat zij daarom ook niet uit één middelpunt buiten-ons kan ontwikkeld worden; dat de vraag niet is, of de theologie Theocentrisch òf Christo-centrisch zal wezen, het eene òf het andere [1]). God en Christus zijn voor de gemeente der geloovigen het centrum van alle dingen. Maar is nu de theologie eene beschrijving van de kennis die gegeven is aan het chr. geloof, dan moet zij ook opgevat worden in overeenstemming met den aard van al onze kennis; dan moet het religieus-psychologisch karakter dezer kennis ook in al de bestanddeelen der theologie tot haar recht komen. De vraag is

---

1) Een systeem is in den nieuweren tijd, sedert het optreden van Kant, iets anders dan in de middeleeuwen: het is nú de samenbrenging van de uiteenloopende kennis onder éene idee. Het systematisch karakter der theologie kan dus niet meer hierin gelegen zijn, dat we God en Christus en de wereld samenvatten in één geheel; dat wij ze dus eigenlijk beschouwen als gelijksoortige bestanddeelen van een door ons ontworpen verband. Wat voor de middeleeuwen was een systeem, is voor ons eigenlijk een program. Niet om anderen te binden aan het gehéel, is de hoofdzaak; want het gehéel, de combinatie van de uiteenliggende bestanddeelen, is bij den een altijd iets anders dan bij den ander. Terwille van de combinatie, van het systeem, zou dan terstond de gemeenschap van gelijkgezinden moeten ophouden. En dit zou weêr ten gevolge hebben, dat de verstandelijk-consequente, uitwendig-radicale mannen de zege behalen. Zoo moeten in den kring der gereformeerde theologie altijd de supralapsariërs de bovenhand verkrijgen over de infralapsariërs; maar het is niet te voorkomen dat, evenals aan het einde der 17e eeuw, het Protestantisme dan opnieuw weêrloos wordt tegenover het rationalisme en moralisme in vulgairen zin. De speculatie kan niet rusten, eer zij haar weg afgeloopen heeft; maar zij verliest haar kracht, zoodra ze het einde bereikt heeft; en zij is op het doode punt aangekomen, zoodra zij niet meer in oppositie zijn kan. Zoolang de theologie huldigt de methode der antieke wetenschap, die niet anders is dan logica, zal zij onvermijdelijk van de eene conclusie en consequentie voortgedreven worden tot de andere; en meteen zal zij ondervinden, dat de logica ten leste alle overtuiging ondermijnt.

m. i. deze, of de theologie zich onderscheiden zal van de scholastiek, door het geloof te verstaan overeenkomstig de opvatting der Reformatie; of zij derhalve zich niet moet losmaken van de meening, dat het geloof ook op ander dan zijn eigen terrein eene autoritatieve kennis bezit. Want meteen komt dan uit, dat ook in de theologie het gebied van geest en natuur, van geloof en verstandskennis niet zonder het verschil in rekening te brengen, in éen verband geplaatst kunnen worden.

Het verband tusschen geloof en theologie berust hierop, dat het geloof zelf eene kennis is, welke de theologie heeft te beschrijven. Hiermede zijn de grenzen van onze eigenlijke theologische kennis aangegeven. De oude kerk stelde nimmer de vraag wat christelijk is d. i. wat tot den inhoud en het voorwerp van het chr. geloof behoort, en hield bovendien alle verstandelijke uitspraken van een' geloovige voor uitspraken van het chr. geloof; daarom kende zij ook niet wat wij nú noemen de grenzen der theologische kennis. Maar de protestantsche theologie, die het principieel verzet der Reformatie tegen de scholastieke theologie wil laten gelden, heeft anders te werk te gaan. Ze moet uitgaan van hetgeen Luther en daarna ook Calvijn vooropgesteld heeft, nl. dat God alleen in de openbaring d. i. in zijne werkingen op de geloovigen, het eigenlijke object van het geloof, dus ook van de kennis des geloofs is. Wij kennen God niet buiten zijne werkingen, waarin hij zichzelven openbaart, dus niet buiten zijne eigene bekendmaking. God „an sich", d. w. z. God buiten het bereik der kennis van den geloovige, kan niet object van deze kennis wezen; en valt derhalve ook buiten de grenzen der eigenlijke theologische kennis. Zooals Calvijn in zijne Institutie ontwikkeld heeft, dat zij die in de kennis van God aanhouden op de vraag, wat (quid) God is, niet anders doen dan met ijdele bespiegelingen zich vermaken: wijl voor ons veel meer van belang is te weten, hoedanig (qualis) hij is, en wat met zijne natuur overeenkomt (I, 2, 2). Bij de bespreking van de schepping en onderhouding van de wereld zegt hij, dat men ook hier weêr

moet opmerken dat wij geroepen worden tot eene kennis van God, maar niet tot zulk eene die zich tevreden stelt met onnutte bespiegeling en alleen in de hersenen bestaat, maar tot een zoodanige die duurzaam en vruchtbaar wezen zal, indien zij recht door ons gevat wordt en wortelen schiet in het hart. Want God wordt bekend uit zijne deugden; wanneer wij de kracht dezer deugden in ons gewaar worden, en Gods gaven en gunst genieten, worden wij onvermijdelijk veel levendiger getroffen door zulk eene kennis, dan wanneer wij eenen God ons inbeelden, van wien wij geenerlei gewaarwording hebben. Waaruit wij verstaan, dat dit de rechte weg en de geschikte volgorde is om God te zoeken: niet dat wij door stoute nieuwsgierigheid trachten door te dringen om zijn wezen te onderzoeken, hetwelk veel meer aangebeden dan scherpelijk onderzocht moet worden, maar dat wij hem in zijne werken aanschouwen, waardoor hij tot ons komt en zich aan ons bekend maakt, en om zoo te zeggen zich aan ons meêdeelt (I, 5, 9). Calvijn is overtuigd, dat Gods heerlijkheid te hoog is dan dat sterfelijke menschen, die als geringe wormen kruipen op de aarde, tot haar zouden kunnen doordringen; en dat men met te grooter zorg den zuiveren aard van het geloof moet nagaan, omdat velen in dit opzicht verderfelijk redekavelen. Tweeërlei meening wijst hij af: dat het geloof zou wezen eene toestemming van de geschiedenis des evangelies; en vooral deze meening, die in de scholen gekoesterd wordt bij de bespreking van het geloof, dat God alleenlijk zijn voorwerp is. De scholastieke theologen hebben door hunne duistere beschrijving de geheele kracht van het geloof verzwakt en bijna vernietigd. Het geloof, zooals Calvijn het verstaat, is in twee opzichten onderscheiden van dat der scholastieke theologen: het is niet gelegen in onwetendheid, zegt hij, maar in kennis; en dat niet maar in de kennis van God, maar in de kennis van zijnen goddelijken wil d. i. van de verhouding waarin hij zich genadiglijk tot ons plaatst (III, 2, 2). Moet dan niet de protestantsche theologie, voorzoover zij uitgaat van het beginsel der Reformatie, hiermeê rekening houden bij

haar opzet en arheid. Als het intellect spreekt over hetgeen ligt buiten de grenzen van het geloof en niet met het geloof in verband staat, dan werkt het zonder geloof, buiten het geloof om, dus op ongeoorloofde wijze. De theologie wordt dan weêr prijs gegeven aan het intellectualisme, aan saecularisatie; ze geeft den inzet der Reformatie prijs, en kan niet langer aanspraak maken op de oude benaming van heilige godgeleerdheid. Om deze reden zeggen we, dat de theologie nimmer mag voorbijzien den aard, het voorwerp en de grenzen van de kennis des geloofs.

Tegen de concentratie, of wil men beperking van de theologie zijn bezwaren in te brengen. Men kan als bezwaar aanvoeren, dat de theologie eigenlijk niet anders wordt dan eene leer der religie, wanneer zij opgevat wordt als beschrijving van de kennis, welke de geloovige heeft van God in de openbaring. Men kan zeggen, dat de religie naar haar wezen wel niet anders is dan het hartelijk toevoorzicht van een zondig mensch op God door Christus, maar toch meer omvat dan hetgeen besloten is in het geloof van den een of anderen individu; wijl geen enkele geloovige omvat en verstaat de ervaring en kennis die bij al de geloovigen gezamenlijk worden gevonden. Men kan het recht van deze beweringen erkennen, en tegelijk oordeelen dat hiermede de hoofdzaak waarop het aankomt, nog niet afgedaan is. Deze ligt m. i. opgesloten in de dubbele vraag: moet de theologie een scholastiek d. i. verstandelijk, òf een fideïstisch karakter dragen; moet zij voorts naar middeleeuwschen trant de articuli fidei òf naar reformatorische opvatting veeleer God in de openboring als het eigenlijke object van het geloof en zijne kennis beschouwen? Onze houding in dezen wordt bepaald door het antwoord dat wij geven op de vraag, of de kennis des geloofs van eene andere orde is en op een andere wijze tot stand komt, dan alle andere kennis die wij hebben kunnen in deze wereld.

Men heeft opgemerkt, dat de h. Schrift in haar gehéel en het N. T. in het bijzonder, is te nemen als kenbron van de chr. religie en haar theologie. Deze stelling heeft

haar onbetwistbaar recht in het Protestantisme. De norm der waarheid is voor de christenheid niet in haar-zelve, maar in de h. Schrift. Evenwel is ook hiermede de hoofdzaak nog niet afgedaan. Hierin is geen onfeilbare waarborg voor den inhoud en het karakter der theologie. In de chr. kerk heeft men nimmer gehandeld, alsof de inhoud van het geloof der religie eerst bepaald moest worden door de resultaten der Schrift-uitlegging. Men kan daarom voor de theologie nimmer volstaan met een eenvoudig beroep op de Schrift. Eerst de h. Schrift in eene bepaalde uitlegging is kenbron der theologie. De theologie der oude kerk berustte op de h. Schrift, d. w. z. op de Schrift naar de uitlegging der oude kerk. Dit geldt ook van de protestantsche theologie in haar verschillende gedaanten: zij interpreteerde de Schrift deels naar de kerkelijke overlevering, deels naar den regel der verstandskennis, deels naar de onberekenbare persoonlijke ingeving. Het is gebleken, dat haar inhoud en karakter zelfs met de erkenning van de woordelijke ingeving der Schrift niet gewaarborgd is [1]). De roomsche kerk toonde slechts haar eigen belang te verstaan, door aan haar officieele autoriteit ook de uitlegging van de h. Schrift te binden. De taak der theologie is, de normatieve kennis van de objectieve chr. openbaring naar den maatstaf der h. Schrift te beschrijven ten dienste van de chr. kerk. Maar zij put deze kennis niet rechtstreeks uit de Schrift. Zij vindt de materie dezer kennis niet zonder meer in de Schrift. Zij brengt deze

---

1) A. Kuyper, Band aan het woord, 1899, wijst er op dat men er niet van af is, met te zeggen: ik sta op den grondslag der H. Schrift, iets wat *allen* beweren te doen; dat de formule: ik bind mij aan de Schrift, geheel onvoldoende en ongenoegzaam is; dat ge nader moet bepalen, hoe ge te weten komt, wat die Schrift wil en bedoelt; dat de algemeene Schriftformule de meest tegenstrijdige en elkaar regelrecht uitsluitende overtuigingen insluit; en dat zij daarom wijken moet voor de historische formule: ik sta op den grondslag der Gereformeerde beginselen d. i. der Gereformeerde levens- en wereldbeschouwing. — A. F. de Savornin Lohman, De Waarheid bovenal. Een bezwaarschrift 1899 wil uitgaan van Jezus Christus, den Zoon Gods en des Menschen; maar hij wenscht evenmin te behouden de algemeene formule: de h. Schrift zonder eenige nadere bepaling (bl. 66).

materie veeleer met behulp van hare uitlegging van de Schrift uit deze laatste te voorschijn; en in deze uitlegging aanvaardt zij wat de geschiedenis haar biedt. Zij heeft bij de uitlegging van de Schrift steeds rekening te houden met de geschiedenis der kerk. De h. Schrift is naar haar historische beteekenis de oorkonde van Gods openbaring in de geschiedenis, en zij is naar haar religieuse beteekenis het middel waardoor de h. Geest ons brengt tot het geloof. Maar zij-zelve werkt evenwel naar de oude overlevering der chr. kerk, die van Augustinus overging op de Reformatoren, niet het geloof. Het 18-eeuwsche Piëtisme eerde alzoo nog eene reformatorische waarheid door zijn wonderlijk zeggen, dat de bijbel een dood boek is. Waaruit voor de theologie deze gewichtige gevolgtrekking voortvloeit: omdat de religie eene werking is van den h. Geest door het gepredikte Woord Geds in de kerk, en de theologie voortkomt uit de religie en haar recht van bestaan heeft in de religie, kan ook de roeping der theologie geen andere wezen dan de kerk, de draagster van het Woord der goddelijke wnarheid, te dienen.

Aan het slot moge hier een enkel woord volstaan over de verhouding van de theologie in engeren zin tot de theologische wetenschappen, zooals men gewoonlijk de speciale vak-studiën noemt, en tot de chr. levens- en wereldleer. Deze drie heterogene terreinen vatten we samen tot éen gehéel, en noemen dit gehéel dan theologie in den ruimsten zin. Dit geheel bestaat uit bestanddeelen die voortdurend met elkander in aanraking komen, maar zich niet van hun eigen karakter laten berooven; uit terreinen die altijd in elkaâr grijpen, en op allerlei wijze aan elkander grenzen, maar niet in elkaâr kunnen overgaan. De theologie in haar geheelen omvang omvat deze drie terreinen: zij heeft ze niet uit te sluiten of af te zonderen, maar veeleer ze elk in zijn eigen waarde te erkennen. Zij aanvaardt hiermede als haar ideaal, om de wereld van het intellect en den kosmos beide in verband te brengen met het geloof der religie; om voor alle wereld- en levensterreinen te gelooven wat wij voor ons

persoonlijk leven hebben leeren kennen als werkelijkheid. We hebben niet in te nemen het absoluut-geestelijk standpunt, hetwelk de religie isoleert van de omringende wereld, en ze verandert in eene bloot-private en zuiver-geestelijke aangelegenheid; en we hebben evenmin de kennis des geloofs te abstraheeren van alle andere kennis, die wij hebben. Toch zijn deze drie terreinen altijd van elkander onderscheiden, van de subjectieve zijde gezien, door de verschillende wijze waarop er in hen sprake is van pistis en gnosis. De theologie in engeren zin, de leer der religie, komt op uit de pistis en bevat eene gnosis, zooals die alleen bij de wedergeborenen gevonden wordt. De theologische wetenschappen komen tot stand met behulp van de gnosis in algemeen-menschelijken zin. En de chr. wereld- en levensleer, het gebied der eigenlijke praktische theologie, berust op de pistis in algemeen-menschelijken zin. Immers het geloof aan de schepping van de wereld door God, aan het beloop van haar geschiedenis ten bate van het koninkrijk Gods, aan haar bestemming om God te verheerlijken, betreft niet iets waarvan wij wetenschappelijke of religieuse ervaring kunnen hebben. De causale en finale opvatting van de wereld in haar geheel valt buiten de grenzen der gnosis in religieusen en in algemeen-menschelijken zin. Het geloof waarop de chr. wereldleer berust, hangt wel samen met het geloof in Jezus Christus, maar is toch iets anders dan dit; het is niet meer een levende betrekking van persoon tot persoon. Dit geloof is niet, zooals de fides salvifica, eene vereeniging van kennis, fiducia en overtuiging; omdat juist het element van de kennis niet de beslissing aangeeft. De wereld- en levensleer berust niet in de eerste plaats op waarneming van feiten en verschijnselen. Ieder mensch heeft ze: de wilde lost de raadselen van de wereld en het menschelijk bestaan even onfeilbaar op als de wetenschappelijke materialist. Luther heeft den eigenlijken kring der religie aangegeven, door te zeggen dat God en het geloof bij elkaâr behooren. Derhalve is naar dezen maatstaf de wereld- en levensleer wel nauw grenzend aan en rechtstreeks volgend uit, maar

toch als zoodanig niet behoorend tot het gebied der religie en haar kennis. Zoodat de drie terreinen, theologie in engeren zin, theologische wetenschappen, chr. wereld- en levensleer, elk in hun soortelijk karakter zijn te verstaan en te houden. De kennis van elk terrein ontleent hare waarde aan de betrekking tot het geheel. De terreinen, te zamen genomen en gerangschikt, constitueeren de theologie in haar ruimsten zin. De theologie, aldus in haar geheel genomen, kan nimmer worden opgevat als een vlak terrein van gelijksoortige wetenschap òf als éen terrein van geloof zonder meer; maar dit behoeft ons ook in den nieuweren tijd niet te weerhouden, om te spreken van een organisme der theologie.

Er is zelfs eenige historische volgorde op te merken in de bearbeiding van de drie genoemde bestanddeelen van het organisme der protestantsche theologie. Uitteraard grijpen de verschillende bestanddeelen ook in de geschiedenis steeds in elkander. Maar met eenig recht kan men zeggen. dat het Protestantisme in de 16e en 17e eeuw voornamelijk de theologie in engeren zin, en in de 18e en 19e eeuw de afzonderlijke theologische wetenschappen tot haar recht heeft doen komen. Zoodat het derde bestanddeel van het organisme der theologie, de chr. wereld- en levensleer, die tot dusver niet haar behooren vond, thans aan de beurt zoude zijn om het overwicht te hebben. Het teruggrijpen naar het alomvattende ideaal der middeleeuwen, het opkomen van het Calvinisme voor het organisch verband aller dingen, en de reactie tegen de verstandelijke overheersching der theologische vak-studiën schijnen te wijzen op het aanbreken van deze derde periode van den arbeid der protestantsche theologie. De theologie mag toch niet opgeven haar taak, om deze drie samen te voegen tot éen geheel: het geloof der religie, de kennis des verstands en de praktijk der zedelijkheid. Want deze drie vormen den inhoud der algemeen-menschelijke existentie, zooals ze oorspronkelijk door God is bedoeld. Nu is met de 16e eeuw gekomen een nieuwe openbaring van de chr. religie, voorts een nieuwe ontwikkeling van alle men-

schelijke wetenschap, en eindelijk ook een nieuwe praktijk voor het leven in de wereld. De protestantsche theologie, indien zij meêwerkt om elk dezer drie terreinen van menschelijke existentie te doen komen tot hun eigen recht, zal arbeiden aan de ontwikkeling van het program, door de Reformatie der 16e eeuw geboden. Zij zal hiermede aanwijzen het recht van het Protestantisme, om tegenover de middeleeuwsche kerk zich te plaatsen met een eigen kerk, een eigen wetenschap en een eigen levenspraktijk. En ze zal op deze wijze de menschen van den nieuweren tijd leeren wat het is te gehoorzamen aan het gebod, dat we den Heere onzen God zullen liefhebben uit geheel ons hart, uit geheel ons verstand en uit geheel onze kracht.

Groningen. A. S. E. TALMA.

Het gebruik van den Israëlietischen Godsnaam.

Die alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage von D. Fr. Giesebrecht, ord. Prof. d. Theol. a. d. Univ. Königsberg. Königsberg i. Pr. Thomas u. Opperman. 1901. (viii + 144 S.).

Reeds een eenvoudig lezer moet opvallen, dat in den bijbel bizonder veel voorkomt de naam van God. Alleen in het Oude Testament treffen wij hem 350 maal aan. Het merkwaardige van dit gebruik is niet, dat God dikwijls met name genoemd wordt — immers voor den Bijbel schijnt dit geheel natuurlijk — maar dat juist aan den naam als zoodanig zooveel waarde wordt gehecht. Hoe moet dit verklaard worden? Ziehier de vraag, die prof. Giesebrecht in zijn studie, wier titel ik boven afschreef, wilde beantwoorden. Het spreekt wel van zelf, dat hij niet de eerste is, die dit onderwerp behandelt. Evenwel zal niemand daarom zijn werk overbodig noemen. Hoeveel hierover reeds geschreven is, meer licht blijft nog altijd zeer gewenscht. Als om dit dadelijk te laten zien, begint de schrijver met het citeeren van een paar verklaringen (uit Herzog's Realencyclopaedie en Cremer's Wörterbuch), die hij als onvoldoende en onbegrijpelijk verwerpt. Trouwens ook verder verzuimt hij niet 't gebrekkige, dat dergelijke „Sammelwerke" licht aankleeft, dat nl. de degelijkheid van behandeling door de veelheid der onderwer-

pen wordt geschaad, aan te wijzen (S. 59). Prof. G. is echter niet alleen niet tevreden met de vroeger gegeven verklaringen, maar hij slaat ook een geheel nieuwen weg in, om een betere oplossing te verkrijgen. De weg is deze, dat hij op Israël in dit opzicht toepast, wat het onderzoek omtrent gebruiken en eigenaardigheden bij andere volken leert. Vandaar dat hij in het „Vorwort" zijn werk verklaart voor „ein erstmaliger Versuch, die alttestamentlichen Vorstellungen vom Gottesname religionsgsschichtlich einzugliedern", en daaraan de hoop verbindt, wanneer dit hem gelukt mocht zijn, zoowel aan de godsdienstgeschiedenis, als aan de theologie een dienst te hebben bewezen. Juist deze methode is het kenmerkende van G.'s boek, zij is het ook, die daaraan een bijzondere beteekenis verleent. Welke deze beteekenis is, geeft G. zelf duidelijk aan, als hij zegt, dat bij zijn methode het gebruik van den Godsnaam blijkt te zijn, niet „etwas specifisch Offenbarungsmässiges, sondern genau umgekehrt etwas allgemein Menschliches" (S. 94). Maar juist dit maant tot voorzichtigheid. Van tevoren mag de mogelijkheid wel niet worden ontkend, dat men werkelijk te doen heeft met een algemeen menschelijk iets, toch mag geëischt worden, dat de gegevens voldoende zullen zijn in hoeveelheid en hoedanigheid, die recht geven tot zulk een verklaring, en eerst dan mag men hiertoe komen, als het blijkt dat in het eigenaardig Israëlietische geen goede oplossing te vinden is.

Na een korte inleiding volgen 4 hoofddeelen. Het 1e dat tot opschrift heeft: *het O. T.sche spraakgebruik van het woord* שֵׁם levert het materiaal dat onderzocht moet worden. Dit is tweeledig: A שֵׁם gebruikt van „Wesen ausser Gott" en B de Godsnaam. Voor het eerste vindt G. dat de naam dikwijls aanduidt het wezen van wie hem draagt, maar niet altijd. De naam kan ook uitdrukken een bijzondere eigenschap bv. Ezau = de behaarde, of een stemming der ouders bij de geboorte bv. Sjemaja = God heeft verhoord, of dient om het kind een goed voorteeken mee te geven door het onder de bescherming van de Godheid te stellen bv. Joachaz = dien Jahwe genomen heeft; de naam kan een bizondere

betrekking tot God aanduiden bv. Abija = mijn vader is Jahwe, kan aan bizondere gebeurtenissen verbonden zijn die met de geboorte van het kind samenvielen, zooals Immanuel = God met ons, of symbolisch zijn zooals de naam dien Jeremia aan den Messias geeft: Jahwe Zidkeenoe = Jahwe onze gerechtigheid. In elk geval wordt aan den naam in het O. T. een bizondere waarde gehecht. Maar er is meer. Groote daden geven iemand een grooten naam. Dan is de naam = roem. De naam staat ook in verband met de nakomelingschap, hij leeft voort in de kinderen. Hij kan in de plaats treden van den persoon. Zoo schrijft Izebel brieven in naam van Achab. Eindelijk meent G. dat in Pred. 6 : 10 *met name noemen* beduidt: *in het aanzijn roepen*. Hij bestrijdt daarbij de verklaring van Smend (Alt. Rel. Gesch.[2] S. 277) als ware het wezen der dingen bedoeld; z. i. beteekent de 1e helft van dit vers: „was ist, ist schon längst einmal dagewesen". Daarom beduidt de 2e helft niet: „est ist voraus-gewusst was ein Mensch ist" (Smend), maar: „est ist schon längst bekannt, nämlich bei Gott und den himmlischen Wesen was ein Mensch ist, weil eben jeder Mensch schon einmal dar war, und es nichts Neues geben kann". Voor de curiositeit schreef ik deze verklaring af. Het is mij geheel onbegrijpelijk, hoe iemand als prof. G. zoo iets kan zeggen. Wat is dan de zin? Moet gedacht worden aan een soort ideëele praeexistentie? Of zou de Pred. gezegd hebben, dat God wist wat een mensch is, omdat alle soorten van menschen er reeds eens geweest zijn? Zou dus voor den Pred. de kennis Gods op dezelfde wijze verkregen worden als die der menschen? Maar al is dit reeds onaannemelijk, wat beteekent het dan nog? Wat beteekent het voor den mensch of er voor God al niets nieuws bestaat? Ik kan voor deze zonderlinge exegese maar éene verklaring vinden, nl. dat G. gemeend heeft hier een bewijsplaats te bezitten voor de beteekenis van „rufen des Namens" voor: „herbeirufen, ins Dasein rufen". Wie hieraan niet denkt, leest geheel iets anders in de aangehaalde plaats. Lettende op wat voorafgaat: *beter het zien der oogen dan het najagen der begeerte. Ook dit*

is ijdelheid en najagen van wind, en op wat volgt: *en hij kan niet in het gericht treden met hem*, *die zijn meerdere is*, terwijl daarna komt dat de toekomst hem verborgen is, zal hij hier vinden de vermaning aangeprezen om zich niet door de begeerte te laten leiden, maar zich door God te laten besturen, hetzij hij vertaalt met Smend: *was da ist, dess Name ist längst genannt und es ist* (voraus)-*gewusst*, *was ein Mensch ist* of met de Jong: *wat hij* (de mensch) *tevoren was*, *met dien naam werd hij genoemd en het is bekend*, *dat die mensch* (zoon der aarde) *is*, of met Wildeboer: *was er* (der Mensch) *ist* (nl. Erde), *schon von der Urzeit her ist* (darnach) *seine Name genannt und bekannt ist*, *dass derselbe ein Adam* (= Erdiger) *ist.*

Met uitzondering van dit laatste punt, dat als G.'s exegese onjuist is, wegvalt, is in alles wat tot nu toe van den naam gezegd is, niets dat zich niet uit de beteekenis van שֵׁם laat afleiden. Deze beteekenis geeft G. weer op S. 8 door: „Kennzeichen, Merkmal"; juister op S. 55 door: „eine Gruppe von Lauten zur Bezeichnung und Unterscheidung einer Person oder einer Sache von anderen ihresgleichen". Tot nu toe is er absoluut geen reden licht te gaan zoeken in heidensche gebruiken. De beteekenis van שֵׁם geeft verklaring genoeg.

Hoe staat het nu met het gebruik van den Godsnaam? G. noemt vijfderlei op: 1) is deze naam = roem b.v. in Ps. 8 : 2, 10 „hoe heerlijk is Jahwe's naam (= zijn roem) op de gansche aarde", 2) in eigenlijken zin. Dit is het geval a) in de uitdrukking נקרא שם יהוה על b) waar de naam Jahwe in onderscheiding van andere namen geopenbaard wordt, zooals in Ex. 3 : 13, 15. Ook „spreken en profeteeren בשם" zou hierbij behooren, want alleen als men dit opvat als een zoodanig spreken en profeteeren, waarbij men den naam Jahwe gebruikt, komt men bij alle plaatsen uit; wat bij de meeste niet het geval zou zijn, als men verklaart: op last van Jahwe. G. voelt zich intusschen gedrongen dit althans voor Jer. 26 : 16, 20 nader aan te toonen. Of neen, dit doet hij niet — het zou ook zoo heel gemakkelijk niet gaan — maar hij stelt zich tevreden met zijn eigen verklaring mogelijk te achten.

„Indessen", zoo zegt hij (S. 24), „könnten die Vertheidiger des Jeremia zunächst nur hervorheben wollen, er rede im Namen Jahves, und man sei ihm deswegen sein Leben schuldig". Meent hij dit waarlijk? Waren er dan toen andere profeten, die niet in Jahwe's naam profeteerden? Zou men er, indien al, dan acht op geslagen hebben? En Jeremia's tegenstanders, profeteerden zij ook niet in Jahwe's naam (vg. 14 : 14)? Het is zoo duidelijk als iets, dat men G.'s bewering alleen kan overnemen als men „indessen" vervangt door b.v. „niemals", zoodat 't is: „niemals könnten die Verteidiger des Jer. zunächst nur hervorheben wollen" enz. Men vergelijke bovendien v. 15[b] waar Jeremia zijn zelfverdediging besluit met uitdrukkelijk te verzekeren: „want, in waarheid, Jahwe heeft mij tot u gezonden om alle deze woorden voor uwe ooren te spreken", en de daaronder volgende verdediging met beroep op Micha's gelijke profetie. Waarom werd dan ook Uria niet gespaard, die toch ook in den naam van Jahwe profeteerde (v. 20)? Immers alleen hierom ontkwam Jeremia den dood, omdat hij werkelijk de overtuiging wist te wekken, dat hij het woord van Jahwe overbracht. Maar dit is niet de eenige plaats, die zich is G.'s gareel niet voegen laat. Onder de plaatsen die hij noemt, vind ik geen enkele, waar de beteekenis: op last van Jahwe, niet opgaan zou, wel daarentegen waar de verklaring, dat men eenvoudig den naam Jahwe gebruikt, niet past, b.v. 1 Kon. 22 : 16 vg. v. 14, waar Micha uitdrukkelijk zegt tegen den hoveling, die hem aanraadt naar 's konings mond te spreken: „hetgeen Jahwe tot mij zeggen zal, dat zal ik spreken"; Jer. 14 : 14, waar Jahwe zegt van de valsche profeten: *die profeten profeteeren valsch in mijnen naam, ik heb ze niet gezonden noch hun bevel gegeven, noch tot hen gesproken*, alles met elkaar parallel gaande; hun zonde is niet eenvoudig dat zij Jahwe's naam gebruiken, maar zij doen het voorkomen alsof zij Jahwe's woord brengen, alsof zij profeteeren op bevel van Jahwe. Duidelijk spreekt ook 1 Kron. 21 : 19, dat in dit opzicht verklaard wordt door v. 9 v., waar niet eenmaal voorkomt: in naam van Jahwe, maar alleen, dat Jahwe zoo tot Gad

sprak en hem die opdracht gaf. Onder c) brengt G. nog tot het gebruik in eigenlijken zin: יהוה שמו. Immers als 2 Jesaja zegt (47 : 4): *onze Verlosser, Jahwe Zebaoth is zijn naam, de Heilige Israëls*, dan is dat niet om aan zijn hoorders den naam van Israël's God mede te deelen, want dit zou zeker niets verrassends voor hen hebben (S. 29). Dit zal wel niemand beweren, maar of het bewijst dat aan een gebruik in eigenlijken zin moet worden gedacht? Ligt een andere verklaring niet veel meer voor de hand, nl. dat nadruk gelegd wordt op den naam, niet als naam, maar op den naam Jahwe Zebaoth en de daarmee parallel staande namen: Verlosser en Heilige Israël's? Ik meen, dat dit zonder twijfel het geval is. G. wil deze verklaring wel niet geheel veroordeelen, maar acht haar gekunsteld (S. 32), met verwijzing naar Ex. 34 : 19 en Jes. 63 : 16. Maar wat de laatstgenoemde plaats betreft, geeft hij een verkeerde vertaling. Er staat niet: *du bist unser Vater, unser Erlöser, von Uranfang ist das dein Name*, maar „*Verlosser*" behoort tot het laatste versdeel, daar *du bist unser Vater* parallel staat met het 1e versdeel: *want gij, gij zijt onze Vader*, zoodat de vertaling luidt: *gij zijt onze Vader, onze Verlosser heet gij van oudsher*. (Zoo ook Duhm en de Nieuwe Vert.)

Behalve de twee reeds genoemde, geeft G. nog deze soorten van gebruik van den Godsnaam: 3) Jahwe's naam in den tempel bv. in de uitdrukking *voor den naam Jahwe een huis bouwen*, een eigenaardigheid van den Deuteromist en zijn school, 4) als machtsmiddel bv. in Ps. 54 : 3: *o God, verlos mij door uw naam, en doe ons recht door uw macht* en 5) als zelfstandig wezen. Met welk recht echter wordt in Ps. 54 : 3 het gebruik van Gods naam als machtsmiddel verklaard? Vooreerst is het meer dan zonderling, dat indien Israël zulk een gebruik kende, dit dan hoogst zeldzaam zou voorkomen. G. noemt deze zeldzaamheid een afdoend bezwaar tegen het bestaan van doodenvereering (S. 16), maar niet minder is het hier van kracht. Als de naam Jahwe dienst had gedaan als een soort toovermiddel, hoe komt het dat men hiervan niet meer gebruik maakt? G. noemt nu wel een en ander op, maar

nergens is sprake van zulk een *magisch* gebruik. In alle plaatsen, die hij aanhaalt, (S. 41 f.) staat de naam m. i. als representant van Jahwe zelf, nergens wordt deze los van hem gedacht. En het is zeer de vraag of weer juist niet aan den naam als zoodanig, maar aan den naam dien God heeft, aan den naam Jahwe wordt gedacht. Juist waar G. de geweldige uitwerking van den naam als zoodanig wil aanwijzen, doet hij deze verklaring aan de hand. Want dat Jahwe zijn vijanden zijn naam doet kennen (Jes. 64 : 1. Ez. 39 : 7) wordt verklaard door: *dat zij zullen merken, dat zijn naam Jahwe is* (Jer. 16 : 21) (S. 43). Hetzelfde bezwaar geldt ook tegen het gebruik van den Godsnaam als zelfstandig wezen. Hiervoor heeft G. slechts 2 plaatsen Ex. 23 : 21 en Jes. 30 : 27. Hoe G. hiervoor in de laatstgenoemde een bewijsgrond vindt, is mij een raadsel. Hij zegt er wel van dat daarin de naam Jahwe met alle goddelijke praedikaten is uitgerust en met goddelijke kracht begaafd, als had de schrijver God zelf voor oogen, maar wie den tekst opzoekt vindt veel meer, hij vindt gesproken van: lippen, tong, adem. Verbeeldt u: lippen, tong, adem van een . . . naam! Welk een monstruositeit! G. kan gerust weglaten, dat de schrijver spreekt als had hij God zelf voor oogen; het kan niemand verborgen zijn dat dit werkelijk het geval is. Als hij vooraf doet gaan: „zie, Jahwe's naam komt uit de verte", dan is dit, omdat juist die naam Jahwe de heerlijkheid van God openbaart vg. 59 : 19, Ps. 102 : 16. Over blijft dus alleen Ex. 23 : 21: *Hoed u voor hem en wees zijn stem gehoorzaam en verbitter hem niet, want hij zal uwe overtredingen niet vergeven, want mijn naam is in hem.* Bij de verklaring van deze plaats moet echter in aanmerking worden genomen, dat Jahwe het is, die zoo spreekt. Daarom is het van te voren onwaarschijnlijk, dat juist hier de naam zoozeer van Jahwe gescheiden zou worden gedacht, als G. meent. Daarbij komt dat deze plaats geheel alleen staat. Ook hier mag worden gezegd, dat wanneer werkelijk aan den Godsnaam zulk een zelfstandig bestaan werd toegekend, men daarvan meer bewijzen in het O. T. vinden zou.

Het 2e hoofddeel handelt over de reeds bestaande verklaringen. Achtereenvolgens passeeren Gustav Baur, H. Schultz, Riehm, Dillmann, Cremer, Stade, Smend, Wittichen en Jul. Böhmer de revue, waarna zij een voor een worden beoordeeld. Het resultaat luidt, dat hunne verklaringen op 7 punten onvoldoende zijn: 1 het buitengewoon veelvuldig gebruik van den Godsnaam; 2 de bizondere beteekenis van den naam van menschen; 3 Pred. 6 : 10, waar volgens G. naam is = bestaan; 4 het gebruik van den Godsnaam als machtsmiddel; 5 de hypostaseering van den Godsnaam; 6 de localiseering dezer hypostase in de heiligdommen; 7 het formuleachtig gebruik van de uitdrukking: „Jahwe is zijn naam" in „besonders emphatische Stellen der hymnischen Prophetie".

Zoo is de weg gebaand voor het zoeken van een nieuwe verklaring. Juist hier begint het bizondere van deze studie, waarop ik in het begin mijner beoordeeling wees. De schrijver meent nl. het gebruik van den naam op de 7 genoemde punten te kunnen verklaren met de waarde, die aan een naam wordt gehecht bij de niet-Israëlietische d. i. heidensche volken. Eerst zet hij daartoe in het 3e deel uiteen, wat met betrekking tot de beteekenis en macht van namen „der Menschheitglaube", is, terwijl het 4e of laatste deel tot opschrift heeft „Versuch der Lösung des Problems". In het voorbijgaan merk ik op, dat m. i. een juistere indeeling de verbinding dezer twee deelen eischt. Deel 3 staat met de andere niet op één lijn, aangezien niet zelfstandig wordt onderzocht welke waarde aan namen bij andere volken wordt toegekend, maar dit onderzoek alleen als hulpmiddel dient om het gebruik in Israël te kunnen verklaren. Dit onderzoek geschiedt aan de hand van een Deensche verhandeling van Nyrop over de macht van den naam, van Freiherr von Andrian over woordbijgeloof, terwijl ook nog een en ander wordt ontleend aan wat Kroll schreef in het Rhein. Museum van 1898 en aan Ermann over wat in Egypte en Zimmern en Lenormant over wat in Babylonië in dit opzicht te vinden is. De resultaten van dit onderzoek worden bijeengebracht onder 4 hoofden. Ook hier vind ik een methodologische fout, daar 1—3 samen

het tegenbeeld vormen van 4. Zij zijn: 1 De naam met betrekking tot wie hem draagt a) hij stelt dezen voor b) heeft invloed op hem; A als voorteeken zoowel in gunstigen als in ongunstigen zin; B als „Beschreiungsmittel" eveneens in gunstigen zin (om te genezen) en in ongunstigen zin (om te beheksen), ook anceps (om liefde te wekken), C als middel om iemand te roepen, tegen zijn wil (bezwering), met zijn wil (vereering), Ca ook bij aanroepen in godsdienstigen zin bewerkt de naam de tegenwoordigheid van het numen.

2 De naam en wie hem noemt a) brengt heil en macht, b) breng ellende, vandaar de vele naamtabu's.

3 De naam en de wereld a) de godennaam geeft beschikking over de macht van den god, is dus het meest krachtige machtsmiddel b) dit doet iedere naam, die goddelijke krachten oproept (de tooverformule), c) ook zonder dat men den samenhang bespeurt, oefent de naam zulk een macht uit.

4 Het algemeen karakter van den naam in het algemeen menschelijk geloof. Dit bestaat hierin, dat de naam is een van zijn drager betrekkelijk onafhankelijk, maar voor zijn wel en wee zeer belangrijk parallelwezen met den mensch, dat zijn drager tegelijk voorstelt en invloed op hem heeft.

Op de juistheid van deze resultaten wil ik niets afdingen. Voorzoover ik er over oordeelen kan, schijnen zij mij volkomen juist. Slechts één ding wil ik opmerken bij het laatste punt, nl. dat er niet genoeg rekening mee is gehouden, dat dit karakter van den naam zuiver en alleen geworteld is in het animisme. G. zegt dit wel S. 92: „der Name ist ein Wort und das Wort trägt nach primitivem Glauben animistischen Character", maar bij de eigenlijke „Verwerthung" van het naamgebruik schijnt hij hiermede niet meer te rekenen. En toch is het, naar mij voorkomt, een zuiver animistisch verschijnsel, wanneer men zulke waarden aan namen hecht, als boven genoemd werden, een verschijnsel dat alleen uit animisme opkomen kan, al kan het elders wel worden overgenomen.

Op deze resultaten volgt nu de toepassing op het O. T., waarbij G. tracht aan te toonen, dat al de zeven vroeger opgenoemde duistere zijden van het vraagstuk duidelijk wor-

den in het licht van wat het algemeen menschelijk geloof leert. Deze toepassing der verklaring van heidensche gebruiken op Israëlietische acht ik in dit geval ten eenenmale ongerechtvaardigd en onjuist. De gronden, waarop ik dit oordeel durf uitspreken, zijn:

1° op deze wijze wordt het kenmerkend onderscheid tusschen Israël's godsdienst en het heidendom verwaarloosd. Volgens G. is, gelijk ik boven reeds zeide, bij de O. T.ische Godsnamen niet „etwas specifisch Offenbarungsmässiges sondern etwas allgemein Menschliches". Hij haast zich wel daarop te laten volgen, dat naar zijn verklaring „die Offenbarungsreligion einen höchst merkwürdigen Werdeprocess durchlaufen hat, bei welchem sich das eigentlich Offenbarungsmässige in einer beständigen Auseinandersetzung mit solchen Stoffen befand, die dem natürlichen Glauben der Menschheit angehörten", maar mij althans komt het voor, dat van het „Offenbarungsmässige" ten opzichte van den Godsnaam — en ieder begrijpt hoe nauw dit samenhangt met de kern van Israël's godsdienst — niet veel overblijft. Ook verklaart hij wel tot tweemaal toe volstrekt niet de Jahwedienst tot het niveau van het heidendom te willen neerdrukken (S. 99, 123), maar het is de vraag, of hij niet tegen zijn wil door zijn verklaring gedwongen wordt dit feitelijk toch te doen; dat dit ook werkelijk het geval is, lijdt m. i. geen twijfel. Daarmee wil ik niet zeggen, dat de vroeger algemeen aangenomen absolute scheiding tusschen Israël en heidendom juist is, dat in Israël alles „openbaring" zou zijn en hier in het geheel geen „algemeen menschelijke" bestanddeelen zouden voorkomen, maar wel, dat deze secundair zijn en dat het verschil in karakter tusschen beide faktoren nimmer uit het oog mag worden verloren (vg. prof. Wildeboer's rectorale rede van 1898: Jahwedienst en volksreligie).

2° G. heeft geen rekening gehouden met de beteekenis van den naam Jahwe. Ternauwernood heeft hij Ex. 3 een enkele maal genoemd (S. 45), maar nergens is bij het gebruik van den Godsnaam gedacht aan wat deze klassieke plaats leert, wat door de profetische prediking steeds door bevestigd

wordt, nl. dat Jahwe alles voor Israël zal zijn, dat Hij *Het* zijn zal, en dat dus alles, wat Israël bezit en ook wat het mag hopen en wat het moet vreezen, verbonden is aan dien *naam Jahwe.* Ik meen, dat hij juist hier zijn uitgangspunt had moeten zoeken, dat zoodoende het eigenaardig Israëlietische bewaard blijft en tegelijk een volkomen bevredigende verklaring verkregen wordt. Juist daarom noem ik G.'s methode ongerechtvaardigd, want — en ziehier mijn voornaamste argument —

3e er is in het gebruik van den Godsnaam niets wat tot zijn toepassing van „het algemeen menschelijke" recht geeft, terwijl dit gebruik zich zeer goed verklaren laat, als men bij Israël blijft. Ik bepaal mij hiervoor tot de 7 punten, die G. aanwees als basis voor zijn zoeken naar een verklaring in het „algemeen menschelijke". Wat het 1e betreft, vraagt G. zegevierend (S. 95), of het gedurig gebruiken van den Godsnaam bepaaldelijk in de Psalmen nog raadselachtig zou zijn. „War der Name Jahves den Psalmisten unter dem Gesichtspunkt gelaüfig, dass man durch ihn eine Einwirkung auf die Gottheit ausüben könne, so wäre es ja schlechterdings unbegreiflich, dass sie ihn nicht gern angewendet hätten." Daartegen is niets in te brengen. Het is echter maar de vraag, of de dichters dezer liederen werkelijk van zulk een gezichtspunt uitgingen. En als men nu de proef neemt op de som en de psalmen naleest, dan vind men juist het omgekeerde en moet men er aan twijfelen of G. in zijn ijver met zijn verklaring toch maar alles recht te zetten, zelf deze proef wel heeft genomen. De plaatsen spreken toch allerduidelijkst. Men oordeele: 80 : 19: *behoud ons in het leven, zoo zullen wij uwen naam aanroepen.* Had G. gelijk, dan zou er moeten staan: *wij roepen uwen naam aan, opdat gij ons in het leven zoudt behouden;* precies het tegenovergestelde van wat er staat. Nergens wordt Gods naam aangeroepen, om daardoor op zekere magische wijze, iets van God te verkrijgen, maar wel gesproken over een *eeren* (86 : 9, 12), *verhoogen* (34 : 4), *zoeken* (83 : 17), *prijzen* (69 : 31), *liefhebben* (5 : 12), *vreezen* (86 : 11, waar de dichter tot Jahwe

bidt, zijn hart te vereenigen tot de vreeze van zijn naam) van den naam, wat alles duidelijk aanwijst, dat met den naam aan God zelf wordt gedacht. Is dit niet te verklaren uit het Israëlietische zelf? Is het niet dat men daarom telkens weer over den naam van God spreekt, omdat God daardoor een voor Israël *bekend Wezen* is, niet een *abstracte Godheid*, maar *Jahwe, de God Israël's?* Daarmee hangt samen, dat voor ons de naam van God volstrekt niet zoo geheel van beteekenis is ontbloot, als G. het doet voorkomen (S. 101 f.). Al mag het volk mogelijk een bijgeloovige waarde aan den naam zelf hebben gehecht, dat de profeten en dichters der psalmen aan dien naam als naam kracht hebben toegekend, daarvoor bestaat, naar ik meen, geen grond. Maar ook voor ons heeft de naam van God waarde, (men denke aan *uw naam worde geheiligd*), en dit te meer, naar mate God voor ons meer is de levende, persoonlijke God. Wel zullen wij zijn naam minder vaak gebruiken, maar wij kennen Hem ook niet slechts als *Jahwe*, maar als *onze Vader in de hemelen*. Wat de overige punten betreft verwijs ik naar hetgeen ik hierover boven reeds zeide. Daardoor valt het 3e geheel weg, het 5e evenzeer, en wordt ook het 4e door de eigenaardige beteekenis van den naam Jahwe verklaard, nadat het tot zijn rechte verhouding is teruggebracht (niet een „Machtwesen neben Gott", maar God vertegenwoordigende). Over blijft n° 2 de beteekenis van menschelijke eigennamen. Tevergeefs zoek ik naar het analoge, dat hier zou te vinden zijn met wat bij „antike und einfachere Völker" gevonden wordt. Het geheimzinnige van den nieuwen naam zoowel als naamsverandering heeft in Israël een geheel anderen zin dan bij de heidenen. En ook tusschen de waarde door Israëlieten aan persoonsnamen toegekend en de bijgeloovige vrees om namen te noemen bij andere volken is een diepgaand verschil. N° 7 dat het formuleachtige gebruik van de uitdrukking: „Jahwe is zijn naam", uit de beteekenis van den Jahwenaam is te verklaren, zal wel geen nadere aanwijzing behoeven, en evenzoo is het dunkt mij met de z.g. hypostaseering in de heiligdommen. Vanzelf kon de Deuteronomist, waar hij

niet meer Jahwe zelf in den tempel aanwezig dacht, spreken van een noemen van zijn naam. De naam Jahwe was altijd reeds alles geweest voor het volk, wanneer dus gezegd werd dat die naam in den tempel woonde (het is nog de vraag in hoever aan een eigenlijk wonen hierbij moet worden gedacht), was het daardoor reeds duidelijk ook zonder eenige animistische voorstelling dat de tempel in het nauwste verband stond met Jahwe, dat daar zijn tegenwoordigheid het meest voelbaar was. Daarbij moet in het oog gehouden worden, dat althans voor dien tijd Jahwe, al woonde Hij zelf in den hemel, toch als altijd bij zijn volk zijnde werd gedacht.

Over het aanhangsel, dat G. op zijn eigenlijk werk volgen laat, heb ik weinig te zeggen. Alleen komt mij zijn verklaring van Am. 6 : 10 (S. 128) onjuist voor. De profeet schildert in dat hoofdstuk den dag van Jahwe. Wee dan de *gerusten in Zion*. Zij leven nu in brooddronkenheid, maar dan zullen zij in ballingschap gaan en Jeruzalem zal Jahwe prijsgeven aan hun vijanden. Hoe vreeselijk de vijanden daar zullen huishouden, teekent v. 9 en 10. Als er 10 mannen in één huis zijn, zullen zij omkomen. Wanneer dan hun bloedverwanten en vrienden komen en hen opnemen om de beenderen uit het huis te brengen, dan zegt een hunner tot een ander die achter in het huis is: *zijn er nog meer bij u?* Daarop volgt ואמר אפס ואמר הס כי לא להזכיר בשם יהוה. G. verklaart het met: *er antwortet: Nein*, fügt aber sogleich hinzu „still", denn לא וגוי. Tegenover Oort verdedigt hij de echtheid van ואמר הס met beroep op 8 : 3 *zahlreich sind die Leichen, an jeglichem Ort wirft man sie schweigend hin*. Omgekeerd wil hij schrappen: ואמר אפס als zijnde overbodig en onmogelijk, omdat, als er niet gesproken mag worden, hij niets anders mag antwoorden dan: stil. Bovendien zou, als over het groot getal lijken zou worden geklaagd evenals in 8 : 3, het antwoord moeten luiden: רב הפגר. Hij verklaart nu verder den zin als volgt: als Jahwe zijn oordeel heeft voltrokken en men de lijken gaat weghalen, zijn allen ontzet over wat zij zien. „In solchen Momenten drängt sich leicht ein Gottes-

oder Dämonenname auf die Lippen, am besten wird kein Wort gesprochen. Aber einer der am wenigsten vom Schrecken gepackten weil mehr in den vorderen Raümen des Hauses beschäftigten (! duidelijk is dat hij terugkomt van buiten, waarheen hij de lijken weggesleept heeft en nu vraagt of er nog meer liggen, juist zooals werklieden doen die met elkander een aantal vrachten uit een huis moeten brengen. Een teekenachtig staaltje van het realisme der profeten) bricht durch die unberufene Frage das Schweigen. Darauf erwidert der — eventuell dem dämonischen Zorn der Gottheit am meisten ausgesetzte, weil am weitesten vom Ausgang entfernte (men lette er op hoe zorgvuldig alles bijeengezocht wordt voor de gewenschte verklaring. Natuurlijk antwoordt de binnenstaande, omdat de vraag tot hem wordt gericht): schweig, denn nicht erwähnt sei der Name Jahwes. Das kann nur sagen wollen: in gewissen Momenten des Grauens kommt auch in der Jahvereligion das alte Namentabu einem unwillkürlich in Erinnerung. Wo die Rachegeister so gewüthet haben wie hier, da hüte man sich, sie auch nur zu nennen, im Augenblick können sie wieder auftauchen, *der Name könnte sie herbeirufen*, und dann ist es um den Rufer geschehen."

Dat nu zulk een namentabu bij niet-Israëlietische volken met min of meer animistischen godsdienst voorkomt, zal niemand ontkennen. Dat het Israëlietische volk nog wel met een dergelijk bijgeloof behebt kon zijn, is niet onmogelijk. Met dat al meen ik, dat hiervan in den bedoelden tekst niets staat. Laat ons zien. G. schrapt, gelijk gezegd werd, het 1e: *hij zeide: neen*, omdat er niet gesproken mag worden. Maar dit is toch nog iets anders dan dat de Godsnaam niet mag uitgesproken worden. Wanneer dit alleen bedoeld wordt — en dat zegt לא הזכיר ook volgens G. — dan kan toch wel eerst geantwoord worden, dat er geen lijken meer zijn. Het beroep op 8 : 3 gaat ook niet op. Hier wil de profeet niet als daar (8 : 3) in het algemeen zeggen, dat er veel lijken zijn, maar voor zijn doel is het genoeg — en wie mist den indruk, dien hij geven wil? — als hij zegt: 10 zijn in één huis, — een groot getal voor één huis althans — en zij

sterven allen, tot den laatste toe worden zij uitgedragen. Maar bovendien dan zou op de vraag: zijn er nog meer? 't antwoord onmiddellijk volgen: stil, want — nu verwachten wij: men mag hier niet spreken; maar in werkelijkheid volgt: *men mag Jahwe's naam niet noemen.* G. heeft dit bezwaar gevoeld. Vandaar dat hij in het voorafgaande zegt, dan men bij de ontzetting over zulk een ellende al gauw een Gods- of geestennaam op de lippen neemt. Wel mogelijk. Maar of dit nu juist het geval zal zijn, wanneer men na de eerste schrik al de lijken reeds uitgedragen heeft en iemand dan vraagt, of er nog meer zijn? Bovendien is hier sprake van een soort furiën? (Rachegeister)? Immers Jahwe doet' het door de vijanden. Indien al de M. tekst goed is en dus werkelijk gezegd wordt dat men Jahwe's naam niet uitspreken mag, dan is dit niet omdat 't oude naamtabu in herinnering kwam, want dit geldt alleen van booze of vertoornde geesten zonder meer, maar omdat men hier het oordeel ontvangt over zijn zonden en men vreest door Jahwe te noemen die zonden opnieuw in herinnering te brengen en zoo zijn toorn te vergrooten (vg. 1 Kon. 17 : 18). Hoe zou hiermee ook te rijmen zijn, dat wie in het ongeluk is juist God vloekt (Job 2 : 5, Jes. 8 : 21)? Ook wordt 't roepen van „stil" niet verklaard door 8 : 3, alsof ook daar een soort naamtabu zou voorkomen. Daar staat: *talrijk zijn de lijken, in iedere plaats werpt men ze stil weg.* Vooreerst is de tekst niet „unangefochten". De 5 keeren dat הס elders voorkomt, is het als uitroep, gelijk aan ons: sst.! Vandaar, dat de St. Vertaling het hier heeft geschrapt. Maar ook als men het behoudt en met de LXX als bijwoord verklaart, is er niets, dat aan een namentabu doet denken, maar is de natuurlijke verklaring deze, dat gedacht is aan een begraven „met stille trom", zonder plechtigheid, zonder het in 't Oosten gebruikelijke luidruchtige rouwklagen. Want de menigte lijken is daarvoor te groot. Even als ten onzent in tijden van epidemieën wel eens is gebeurd, dat men de lijken haastig, in den nacht begroef. Een trek te meer om aanschouwelijk te maken hoe vreeselijk de toestand is. Maar hoe zonderling, dat de profeet op deze

wijze zich zou hebben uitgedrukt, als hier aan naamtabu, nog wel aan een herinnering van een vroeger bestaand namentabu, moest worden gedacht. Eerder schijnt mij de tekst van Am. 6 : 10b geschonden. Waarom men hier den naam van Jahwe niet in gedachtenis mag brengen, wordt in het geheel niet gezegd. Zou er oorspronkelijk niet iets anders gestaan hebben, een aanduiding, dat men bevreesd is Jahwe's toorn nog meer op te wekken bv. לְהָעִיר חֲמַת יהוה (vg. Ps. 78 : 38). Zoo is er althans duidelijk voelbaar verband tusschen 't roepen om stilte en de reden die men daarvoor opgeeft.

Al bevat G.'s boek veel belangrijks en wetenswaardigs en al kan de beoefenaar van Israël's godsdienstgeschiedenis hiermede zijn winst doen — wat bij een werk van G. van zelf sprekend is — toch meen ik recht te hebben in de meening dat de poging daarin beproefd om het gestelde vraagstuk op te lossen, als mislukt moet worden beschouwd. Ik voeg er aan toe, dat naar mijn overtuiging een oplossing op den door hem bewandelden weg nooit zal worden gevonden.

Purmerend, 26 Nov. 1902. A. van der Flier G.Jz.

Boekaankondigingen.

De Psalmen door Dr. J. J. P. Valeton Jr., Hoogleeraar. Nijmegen, 1902, I, prijs *f* 6.—.

Geen boek van het Oude Testament is zoo vaak gecommentariëerd als het Psalmboek. Het is een aantrekkelijk werk. Toch is het verbazend moeielijk en vaak ondankbaar.

Wat is de tekst niet dikwijls slecht! Soms hopeloos corrupt. Baethgen geeft den raad om maar nooit te trachten de oorspronkelijke lezing terug te vinden, maar om tevreden te zijn met een vertaalbaren tekst, waarvan men onderstellen kan, dat hij in het gezangboek van den tweeden tempel gestaan heeft.

Zonder kans van ooit een bevredigend antwoord te verkrijgen, rijzen vragen op als deze: wat schuilt er achter deze of gene klacht? Of: wat bedoelt de dichter met zijn klagen? Is hij b.v. werkelijk ziek; of is de krankte een beeld van geestelijke ellende? Welke tijdsomstandigheden liggen er achter?

Wat deze laatste vraag betreft — sinds men, ter wille van den inhoud der gedichten, de opschriften heeft prijs gegeven — worden de uitleggers het er steeds meer over eens, dat de meeste psalmen na-exielisch zijn, en dat sommige wellicht vóór-exielische liederen of gedeelten er van toch in een jongere omwerking voor ons liggen. Hoe Valeton tegenover dit vraagstuk staat, zullen we straks zien.

Valeton gaf ons dus een nieuwen commentaar? Ik geloof

niet, dat mijn geëerde ambtgenoot het feit der verschijning van zijn boek aldus geformuleerd zou willen zien. Hij zegt uitdrukkelijk, dat hij geen geleerden commentaar heeft willen geven. De „geleerdheid" handelt hij dan ook in korte noten direkt na de vertaling af. Doch het voornaamste in zijn uitlegging is iets anders. En dit andere verzekert aan deze verklaring der Psalmen inderdaad een eigenaardige plaats.

Elke tot dusverre verschenen Psalmencommentaar heeft zijn eigenaardig cachet. Om nu niet te spreken van de commentatoren uit de oude Christelijke Kerk, herinneren wij slechts aan Calvijn. Zijn uitlegging van het Psalterium is voor zijne dagen inderdaad grammatisch-historisch en veel minder dogmatisch dan zelfs het werk van onze onvolprezen, getrouwe Staten-Overzetters. Van de nieuweren zou ik vooral willen aanbevelen: Cheyne, die steeds den hoofdinhoud van elken psalm zoo juist weet te karakteriseeren, Baethgen, die zoo soliede en rustig te werk gaat, terwijl de oude Hupfeld (uitgave door Nowack) nog altijd geraadpleegd mag worden, omdat hij zoo getrouw (wel eenigszins op rabbijnsche wijze) de meening van anderen vermeldt. Franz Delitzsch dient niet vergeten te worden, om menig geestige opmerking, menige grammatische fijnheid, hoewel zijn eigen inzicht wel eens wat veel dat van den psalmdichter overschaduwt. Duhm gaat zóó geheel in 't voetspoor van Olshausen en Cheyne (in diens latere periode), dat hij alle psalmen voor zeer jong houdt niet alleen, maar ook meent ze te kunnen verklaren uit de ondersteelde tijdsomstandigheden. En die zijn niet zeer verheffend! Het psalterium zou zoo ongeveer een afspiegeling zijn van de twisten en krakeelingen in de Joodsche gemeente. Ja, hij meent in פָּרִיץ van Ps. 17 : 4 de Farizeërs te mogen zien, een geestigheid niet hooger aan te slaan dan die van Luther, die er de Parijzer theologen in vond.

Valeton maakt het zich niet druk met de tijdsbepaling der psalmen. Hij schrijft b.v. bl. 16: „De psalmen hebben geen tijd, juist omdat zij in den tijd geworteld, dezen bezien in het licht Gods, d. i. der eeuwigheid". En als men nu zijn

uitlegging der psalmen raadpleegt, dan bemerkt men, dat hij aan dit gezichtspunt getrouw gebleven is. Hij zoekt in al die liederen de eeuwigheidsgedachten.

Dit standpunt maakt de kracht en de schoonheid uit van zijn werk, maar het legt ook, zooals bij alle menschelijk werk het geval is, de zwakheid er van bloot. Ik wil daarmede niet zeggen, dat Valeton de vraagstukken niet zou kennen of ze gering acht op zich zelf, maar hij meent klaarblijkelijk, dat men deze heerlijke liederen verstaan kan en genieten, zonder zich in al deze kwestiën te zeer te verdiepen. Dat de Utrechtsche hoogleeraar dit werk dan voortreffelijk en met geheel eenig talent verricht, wie zou er aan twijfelen? De voorproefjes, die hij er van gaf, zijn „Viertal Voorlezingen over Profeten des Ouden Verbonds", door Kuenen als „modellen" geprezen, deden niet minder verwachten.

Toch geloof ik, dat meer gewicht leggen op deze vraagstukken van zuivere „geleerdheid" van grootere beteekenis ook voor stichtelijke uitlegging is dan Valeton schijnt te willen toegeven. Laat mij een paar punten nader toelichten. Allereerst iets over de dateering der liederen, en dan iets over het sprekende subject in de psalmen.

Men krijgt èn uit de inleiding, bl. 5—16, èn uit de uitlegging duidelijk den indruk, dat de auteur uit overtuiging staat op het standpunt, waarop de overgroote meerderheid der O. T.ici staat. I. e. w. hij houdt de psalmen ook meestal voor jong en geeft als een goed exegeet den inhoud niet prijs aan de opschriften. Maar eigenlijk laat hem de dateering koud [1]). Daar is in deze zienswijze, ook op „geleerd" standpunt iets rationeels. Immers, evenals in onze gezangboeken, zijn juist de meest algemeene en vage liederen in dit liturgisch boek, hoofdzakelijk bestemd om door leeken bij den tempeldienst gebruikt te worden, opgenomen. Of zoo'n gezang nu in de Perzische, of in de Grieksche, of in de

1) Zie b.v. bl. 193 bij Ps. 24: „Om dezen psalm te verstaan komt het bitter weinig aan op de uitwendige omstandigheden".

Makkabeesche periode gedicht of omgevormd is, doet in verreweg de meeste gevallen voor de verklaring bitter weinig af.

Toch is dit niet altijd het geval. B.v. als Duhm gelijk heeft, dan krijgt toch het woord *chasīd* (voor „vrome") een heel anderen bijsmaak, dan wanneer dit woord uit de pen van een dichter uit een vorige periode gevloeid is. En nog van meer gewicht acht ik het, wanneer men met Cheyne (in zijn commentaar) — en het kan m. i. nòg meer geschieden dan 't daar plaats heeft — telkens laat zien, hoe de psalmen, zelfs in den oudsten bundel (Ps. 3—41), afhankelijk zijn van Wet en Profeten. Men zie b.v. Ps. 12 vs. 6 en 7. Het zesde vers is blijkbaar aan Jez. 33 ontleend. En de psalmist steunt er op als op een woord uit de Heilige Schrift zijner dagen. Het is voor hem een woord van zijn' God, waaraan hij zich in zijn ellende opricht, en waarvan hij jubelt in vs. 7. Ik weet wel, dat traditioneele exegeten de rol omkeeren, en beweren, dat „dit psalmwoord nog bij Jezaia naklinkt". Maar de psalm zelf doet dit anders zien. — Nu wil het mij voorkomen, dat een gedurige heenwijzing naar de Thora en de Nebiim, niet alleen de psalmen beter doet verstaan uit „zeitgeschichtlich" oogpunt, maar ook dat men daardoor de kinderen onzer 20e eeuw nog uitnemend een weg kan wijzen voor den opbouw van hun geestelijk leven. Want tot den Bijbel — hoe dan ook gelezen — zal ons geslacht terug moeten, zal het niet in geestelijke armoede wegkwijnen.

Nog iets. Bij de belangrijkste gedeelten wil een publiek als geacht wordt dezen commentaar te zullen lezen, ook de niet-theologen onder hen, gaarne wat nader onderwezen worden. En als men nu den voor Christenen zoo belangrijken 22en psalm hier naleest, dan ziet men wel, hoe onze exegeet op het verband met Jezaia 53 wijst. Maar ik geloof, dat hij zijn lezers een nog grooteren dienst bewezen zou hebben, als hij had laten zien, juist bij de verklaring van dezen psalm, hoe de diepst-ingeleide psalmisten het meest geleefd hebben in den tweeden Jezaia, en hoe dan de lijn loopt tot in het Christendom. Het kan evenwel zijn (wat mij niet

waarschijnlijk voorkomt) dat prof. Valeton de zoogenaamde 'Ebed-Jahve-stukken in den tweeden Jezaia voor jonge interpolaties houdt, en dat hij daarom Jezaia 53 en Psalm 22 slechts „parallel" noemt. In dit geval vervalt deze laatste opmerking geheel.

In de tweede plaats een enkel woord over het sprekende subject, het „ik" der psalmen. Het is bekend, hoe in de laatste jaren de door de Joodsche geleerden reeds vroeg voorgestane opvatting wêer in eere gekomen is, dat de sprekende eerste persoon in het Psalmboek niet is een individu, maar de repraesentant der gemeente. Smend (*Z. A. W.*, 1888, *S.* 49 *ff.*) moge dit wat sterk overdreven hebben (verg. mijn *Lett. des O. V.*[3], 1903, *bl.* 376 *v.*), geen exegeet mag zich van de verplichting ontslaan om bij elken psalm te vragen: wie spreekt hier, een individu of de gemeente van Jahve?

Men gevoelt van hoeveel beteekenis dit is bij de uitlegging van liederen, waarin van opstanding of eeuwig leven sprake is. Spreekt de gemeente bij monde van den dichter, dan wil zijn verwachting en hoop niet meer zeggen dan Hozea bedoelde, dat *Israël* uit den dood zou opstaan of wat Ezechiël zag in het visioen van het dal der doodsbeenderen, dat Jahve *Zijn volk* in het leven zou terugroepen. Vat men zulke psalmen persoonlijk op, dan vinden wij hier — al of niet onder Perzischen invloed — de vaste verwachting van opstanding en eeuwig leven.

Valeton behandelt dit vraagstuk niet opzettelijk. Maar wel houdt hij er rekening mede bij de exegese, b.v. bij Psalm 16. Naar aanleiding van vs. 11 schrijft hij (bl. 131): „Men heeft gezegd, dat in de juistheid dezer opvatting het bewijs ligt, dat als subject van dezen psalm onmogelijk aan een enkel persoon kan worden gedacht; geen Israëliet kon hopen te allen tijde voor den dood te zullen worden bewaard; alleen Israëls gemeente als geheel kon dit, vg. Ps. VI : 6. Ik zal niet ontkennen dat ook bij dezen psalm naast de persoonlijke opvatting plaats moet worden gelaten voor de gemeentelijke. Wat hier gezegd wordt, vindt zijn volkomen vervulling in

geen enkel individu; en niemand kan spreken gelijk hier geschiedt, tenzij het leven der gemeente in casu van Israël hem draagt en bezielt. In zooverre is er niets tegen hier te spreken van Israël als van het subject van den psalm. Toch mag daarmee het persoonlijke, Israël meer representeerende dan zelf Israël zijnde, niet eenvoudig worden ter zijde gesteld".

Ik vind dit alles schoon gezegd. Doch het wil mij voorkomen, dat het vraagstuk hier niet scherp gesteld is. Zeker, ik geloof met mijn ambtgenoot, dat vaak èn de persoonlijke èn de gemeentelijke opvatting naast elkander kunnen staan. Doch niet overal en niet overal op dezelfde wijze. Er kunnen b.v. oorspronkelijk individueele gedichten voor het gemeentegebruik geappropriëerd zijn. Doch is dit het geval bij Ps. 16? Valeton verklaart (bl. 124) de conjectuur om בְּעוּלָתֵךְ in vs. 3 i. p. v. בַּל־עָלֶיךָ op grond van Jez. 62 : 4 te lezen „aantrekkelijk" te vinden. Mij schijnt het nog altijd toe, dat zij ook aangenomen moet worden. Deze meening hangt bij mij samen met de vaste overtuiging, dat onze psalmisten veel meer dan men vermoedt leven in en afhankelijk zijn van de Profeten, inzonderheid van Jeremia en II Jezaia. Valeton gevoelt blijkbaar veel voor deze zienswijze. Toch aanvaardt hij haar niet. Had hij het gedaan, dan zou hij hebben moeten toegeven, dat in Ps. 16 voor de persoonlijke opvatting geen plaats is, dat dit lied niet voor gemeentegebruik is omgevormd, maar „von vornherein" voor de gemeente gedicht is. Naar mijne overtuiging is de persoonlijke opvatting eerst later, b.v. in de Makkabeesche periode en daarna, er aan gehecht. Misschien is in dit tijdvak in de opstandingspsalmen wel een of ander vers ingelascht of gewijzigd, dat deze opvatting thans doet uitkomen (verg. *Theol. Stud.* 1892, *bl.* 63 *vv.*).

Geheel iets anders is zulk een dubbele, zelfs drievoudige exegese bij de Koningspsalmen. Daar ga ik geheel met Valeton mede, als hij zegt b.v. bl. 162 (bij Ps. 20), dat de „Koning" èn een werkelijk Vorst èn de ideëele Messias èn het volk of de gemeente kan zijn. Ja het wil mij voorkomen,

dat deze liederen, althans voor een deel, vóór-exielisch zijn en later Messiaansch zijn opgevat of volgens de overdracht der Messias-beloften op Israël in Jez. 55:3, op de gemeente zijn toegepast. Daar is dan als een unio mystica tusschen den Messias en de Zijnen in het Psalmboek.

Ik ga eindigen. De bespreking dezer geschilpunten mag niet den indruk geven, dat ik geen oog zou hebben voor het voortreffelijke in het werk, dat prof. Valeton ons gegeven heeft. Het is een jubileum-gave, nu niet aan, maar van den jubilaris. Vijf en twintig jaren heeft hij mogen arbeiden aan Utrecht's hoogeschool. Zijn leerlingen brachten hem op zijn feestdag hun dankbare hulde, zij zullen hem dankbaar zijn voor wat hij hun nu weêr schonk. Even als in alles wat hij schreef vindt men ook hier een overvloed van vruchtbare gedachten. God spare dezen rijkbegaafden man nog lang, niet alleen voor zijn leerlingen in engeren zin, maar voor allen, die zoo gaarne naar hem luisteren!

Een wensch nog ten slotte. Als er een nieuwe uitgave van dit kostelijke werk verschijnt, wat wij hopen en verwachten, dan doe de uitgever die in een vorm verschijnen, die het werk meer onder het bereik brengt van alle predikanten. Hun beurs toch is er niet op aangelegd om *f* 18 voor een uitlegging van één Bijbelboek uit te geven. En het is zoo gewenscht, dat juist predikanten dit werk bezitten. En voorts vermelde hij dan boven de bladzijden over welken psalm de pagina handelt.

Groningen, 17 April 1903. G. WILDEBOER.

De leertucht in de Gereformeerde kerk van Nederland tusschen 1570—1620. H. SCHOKKING.

Aldus is het Proefschrift getiteld, waarmede de heer Schokking den graad van Doctor in de Godgeleerdheid verwierf. De periode, waarover het onderzoek loopt, is goed begrensd; vóór 1570 kan er nog moeilijk gesproken worden van eene gereformeerde kerk in Nederland; en de jaren 1619, 1620 sluiten ontegenzeggelijk eene periode af, van de grootste beteekenis voor de ontwikkeling der Nederlandsche gereformeerde kerk.

Schokking wijdt het eerste der beide hoofdstukken aan eene bespreking der kerkelijke vergaderingen. Kerkeraad, classis, particuliere of provinciale synode, nationale synode en deputaten van de kerkelijke vergaderingen worden achtereenvolgens besproken.

Eindelijk, op bladzijde 109, gaat de schrijver over tot de behandeling van „de kerkelijke praktijk": „al wat wij vinden aan openbare, min of meer geregelde instellingen, die welbewust gegeven zijn, om het leven der kerk in zake de leer te beschermen en tot volle ontwikkeling te laten komen". Hier komen wij dus aan hetgeen de titel belooft. Eerst wordt den lezer een overzicht gegeven van het terrein; vervolgens wordt gewezen op het onderzoek, dat voor de toelating tot den dienst des Woords placht te geschieden, bij de eischen van het examen, de attestatie, den gemeenschappelijken godgeleerden arbeid op de vergaderingen, de profetie en hare vrijheid, het gezag der kerkelijke symbolen, de onderteekening der formulieren, enz., enz., ook op de werkzaamheid buiten de kerkelijke grenzen.

Het was mij hoogst aangenaam, met dit Proefschrift kennis

te maken, en dat te meer, omdat de schrijver mij rondleidde op een terrein, waarop ik meermalen verpoosd heb. Bijzonderen lof heb ik voor den ijver, dien de heer Schokking getoond heeft; wat hij voor deze studie heeft nagezocht en onderzocht, is niet weinig. Maar nu smaakt hij dan ook zeker de voldoening van niet alleen een Proefschrift te hebben geleverd, dat door velen nog dikwijls kan worden geraadpleegd, doch ook van goed geörienteerd te zijn op een uitgebreid en hoogst belangrijk terrein.

Evenwel vergunne mij de schrijver een paar opmerkingen. Ik vind het b.v. jammer, dat er tusschen de beide hoofdstukken zoo weinig verband bestaat. Waarom het noodig was, zoo lang bij de kerkelijke vergaderingen stil te staan, vat ik niet goed. M. i. had de auteur alles, wat hij daarvan nu in ruim honderd bladzijden (ongeveer een derde van het geheele werk) zegt, kunnen samenvatten in eenige bladzijden bij wijze eener Inleiding. Bij de vermelding, dat in deze periode in Zeeland de naam coetus voor classis bleef bestaan, zal ik niet lang stilstaan. Dit is niet geheel juist. In meerdere stukken uit deze jaren komen de woorden „classis", „classical" en „classicael" geregeld voor. — Ook spijt het mij, dat hij niet meer gezocht heeft naar de oorzaken van het verdwijnen der profetie hier te lande. Ik geloof, dat daar wel wat meer van te zeggen is, dan Schokking heeft gedaan. Onwillekeurig moest ik even lachen, toen ik zag, dat de schrijver het verdorren der theologie voor een groot deel toeschrijft aan het verdwijnen der classicale preeken. Ik geloof, dat die preeken zeldzaam met ernst behandeld werden. Menigmaal lezen wij, dat de predikanten verzuimd hadden zich voor te bereiden, ook al bestond de bepaling, dat de propositie niet langer dan een half uur mocht duren. Als curiositeit vermeld ik het geval, dat eens te Zierikzee de classicale preek niet kon gehouden worden wegens het rumoer, dat de boetsters, die in het koor der groote kerk netten verstelden, veroorzaakten. Dat weet ik wel, dat in Zeeland door velen meer werk werd gemaakt van den classicalen maaltijd dan van de preek. Er waren dan ook

maatregelen noodig, om het drinken bij dat diner te beteugelen. 'k Wil met Schokking gaarne het oude waardeeren, doch ik hoop niet, dat al het oude ongelouterd terugkeere.

Bedenkelijker acht ik eene andere voorstelling van den schrijver. Wanneer ik hem heb begrepen, meent hij, dat in deze periode geen sprake kan zijn van toegenomen gezag der formulieren; reeds van den beginne af, zouden deze absoluut gezaghebbend zijn geweest. Deze voorstelling acht ik onhistorisch. Wel waren er in den beginne reeds, die het daarheen zochten te sturen, dat confessie en catechismus beslist gezaghebbend zouden zijn, en werd op sommige kerkelijke vergaderingen ook in dien zin besloten. Maar wij weten toch wel, dat wij met kerkelijke besluiten dier dagen voorzichtig moeten zijn. Trouwens a priori kan men wel zeggen, dat eene voorstelling als die van den heer S. onjuist moet zijn. Zou in zulk eene periode, waarin alles drong naar ontwikkeling, het gezag van confessie en catechismus stationnair kunnen zijn geweest? Laten wij slechts iets noemen. In 1564 was Guy de Bray bereid zijne confessie, zoo noodig, prijs te geven; anderen, voormannen der gereformeerde beweging, stonden circa 1570 in het geheel niet op de confessie; in sommige kringen was zij eene nog zoo goed als onbekende. En nu zal zij eensklaps als gezaghebbend zijn erkend! Of zou S. meenen, dat de Walchersche dienaren des Woords, die in 1574 verklaarden, dat de confessie den Woorde Gods geheel conform was, tegenover die belijdenis op een zelfde standpunt stonden als de predikanten der Classis Kampen, die in 1619 pertinent eischten, dat men de canones als Gods Woord zou onderteekenen? Getuigt het niet, dat het Walchersch formulier aldaar in onbruik is geraakt en dat men op de Synode te Dordt (1574) niet eens had geeischt, wat bedoeld formulier verlangde? In 1581 werd te Middelburg bepaald, dat een predikant bij zijne ordening op drie punten had te antwoorden: 1° dat hij geloofde door God tot zijn werk geroepen te zijn, 2° dat hij de leer des Bijbels voor de volkomene leer der zaligheid hield, 3° dat hij zijn ambt volgens het goddelijke Woord zou bedienen. Toch

hadden zij ook toen de confessie te onderschrijven. *Vijf en twintig jaar later hadden zij in de eerste plaats hunne volle ingenomenheid met belijdenis en catechismus te betuigen, terwijl dan het Woord Gods op den achtergrond wordt gedrongen.* Dat spreekt. De omstandigheden op kerkelijk gebied hebben het gezag der formulieren van eenigheid ten toppunt gevoerd.

Om het confessionalisme door vermeenden ouderdom eerbiedwaardiger te maken, mag men geen geweld plegen aan de historie. Laten wij te allen tijde ons willig buigen voor de uitspraken der geschiedenis, ook, wanneer zij ons niet in het gevlei komen.

Amsterdam 1903. KLAP.

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden.

De Katholiek. Godsdienstig Geschied- en letterkundig maandschrift, onder bestuur van M. W. van der Aa en anderen. Januari 1903. J. W. van Leeuwen (Leiden). Wed. J. R. van Rossum (Utrecht).

De Bijbel Gods Woord door F. Bettex. Naar het Duitsch door H. J. Hana. Kampen J. H. Kok 1903.

Die Willensfreiheit. Eine neue Antwort auf eine alte Frage von Dr. Adolf Bolliger, Professor an der Universität Basel. Berlin. Druck und Verlag von Georg Reimer. 1903.

Daniel Ernst Jablonski. Eine preussische Hofpredigergestalt in Berlin vor Zweihundert Jahren gezeichnet von Hermann Dalton. Berlin. Verlag von Martin Warneck. 1903.

Calvijn's Institutie of Onderwijzing in den christelijken godsdienst. Een uittreksel door G. Elzenga V. D. M. Kampen. J. H. Kok. 1903.

Ethisch Pantheïsme. Eene studie door P. H. Hugenholtz Jr. Amsterdam. Van Holkema en Warendorf. 1903.

De weg tot God onzen Vader. Toelichting van het „Onze Vader" als inleiding tot de Christelijke Leer van Samuel Jaeger door H. L. Met een inleidend woord van Prof. J. J. P. Valeton Jr. te Utrecht en een Nawoord van den hoogduitschen schrijver. Amsterdam. C. L. G. Veldt.

Verzoening. Eene Theologische Studie door J. A. C. van Leeuwen. Theol. Dr. en Pred. te Avereest. Utrecht C. H. E. Breijer 1903.

Openbaring. Een woord naar aanleiding van het Bibel—

Babel vraagstuk door J. Riemens Jr. Theol. Dr. en Predikant te Hoogland. Brussel Evangelisatie-Drukkerij.

Darwinisme. Eene studie over Evolutie, Selectie, Mutatie, door Dr. J. R. Slotemaker de Bruine. Middelburg F. P. d'Huy 1903.

Het Methodisme door J. D. Du Toit. Amsterdam Pretoria. Boekhandel voorheen Höveker & Wormser.

De Psalmen. door D. J. J. P. Valeton Jr. Hoogleeraar. Eerste Deel. Ps. I—XLI. Nijmegen. Firma H. Ten Hoet. 1902.

Waar is de kuil der Moordenaren? Het werkje van pater v. d. Hagen S. J. „Waar is de Kerk van Christus?" getoetst aan Bijbel en Geschiedenis. Door W. Zuidema. Leiden. Adriani 1903.

Heeft de christen een wekelijkschen rustdag noodig? Gesprek tusschen twee vrienden over de Sabbatskwestie. Verkrijgbaar Bureel van „de Boodschapper." Haarlem.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

J. D. J. Aengenent, Christendom en rente (De Katholiek CXXIII, Juni).

Bekeerde Priesters (Marnix V, 1. 2).

P. J. Blok, De Aprilbeweging (Onze Eeuw III, 4).

I. G. Boekenoogen, De gelijkenis van het Mosterdzaad en verwante Synoptische uitspraken (Teyler's Theol. Tijdschrift I, 2).

C. W. Th. van Boetselaer, Enkele reisindrukken over de Zending in Ned. Indië (Lichtstralen op den Akker der Wereld IX, 2).

A. Bruining, Over de Methode van onze Dogmatiek (Teyler's Theol. Tijdschrift I, 2).

P. de Buck, Jesaja (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Februari/Maart).

T. Cannegieter, Een gevaarlijke proefneming, aanbevolen onder eene valsche leuze (Teyler's Theol. Tijdschrift I, 2).

Constitutiones Societatis Jesu (Marnix V, 1. 2).

A. C. Duker, Eene inaugureele disputatie en hare gevolgen (Teyler's Theol. Tijdschrift I, 2).

J. J. L. Duyvendak, Zendingsliefde (Een Vaste Burg is onze God XXI, 2).

F. C. Fleischer, Zijn wij geloovigen of ongeloovigen? (Teekenen des Tijds V, 1).

G. J. van der Flier, Onze Kerkelijke Archieven (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Maart).

—— Aan Mr. R. Fruin (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Mei).

R. Fruin, Kerkelijke archieven (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Mei).

M. A. Gooszen, Jubeljaar en Jubelaflaat (Theol. Tijdschrift XXXVII, 2)

C. F. Gronemeyer, Eene figuur uit de eerste helft der achttiende eeuw (Stemmen voor Waarheid en Vrede, April).

W. Jansen, Studiën over Herbart (Nieuwe Paedagogische Bijdragen, 3. 4).

W. F. K. Klinkenberg, Een nieuwe uitgaaf van het boek Job (Geloof en Vrijheid XXXVII, 2).

M. Lindenborn, Het Vagevuur (Marnix V, 1. 2).

—— Reorganisatie II (Stemmen voor Waarheid en Vrede, April).

J. H. Maronier, Het Roomsche gebedenboek (Tijdspiegel, April).

H. H. Meulenbelt, Cijfers en opmerkingen aangaande het Gods-

dienstonderwijs in de Ned. Herv. Kerk (Stemmen voor Waarheid en Vrede, April).

H. U. Meyboom, Nieuw licht over de Anatolische Kerk (Nieuw Archief voor Kerkgeschiedenis II, 2).

W. Meyer, De verwording van het Christelijk letterteeken (Nieuw Archief voor Kerkgeschiedenis II, 2).

P. J. Muller, Het Roomsch-Katholicisme (Stemmen voor Waarheid en Vrede, April/Mei).

S. Muller Fz., De invoering van het Burgerlijk huwelijk (Nieuw Archief voor Kerkgeschiedenis II, 2).

F. Nippold, De geschiedenis der Kerk in het Protestantisme der 19de eeuw (Marnix V, 1. 2).

J. Offerhaus Lzn., De „Christelijke gebeden" voorkomende in de Kerkboeken van de Nederlandsche Hervormde Kerk (Geloof en Vrijheid XXXVII, 2).

H. C. Rogge, De vervolging der Waldensen in 1655 en 1656 (Nieuw Archief voor Kerkgeschiedenis II, 2).

—— Twee brieven van Johannes Wtenbogaert (Nieuw Archief voor Kerkgeschiedenis II, 2).

P. D. Chantepie de la Saussaye, Geestelijke machten (Onze Eeuw III, 6).

O. Schrieke, Een Roomsch Propaganda-geschrift (Marnix V, 1. 2).

H. J. M. Taskin, De ontwikkeling der Katholieke Kerk in Nederland 1853—1903 (De Katholiek, Maart—April).

E. M. Ten Cate, Een godsdienstig revolutionair uit de 16e eeuw (Tijdspiegel, April).

W. de Veer, Godsdienst en Staat (De Katholiek CXXIII, Juni).

G. Vellenga, Het laatste boek van Spencer (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Mei).

J. Visser Kz., De wandelende Jood (Stemmen voor Waarheid en Vrede, April).

C. G. N. de Vooys, Iets over middeleeuwse Bijbelvertalingen (Theol. Tijdschrift XXXVII, 2).

P. B. Westerdijk, Jörn Uhl (Teekenen des Tijds V, 1).

P. van Wijk, Kerkbestuur en Vereeniging (Een Vaste Burg is onze God XXI, 1).

Buitenlandsche Tijdschriften.

J. Albani. Die Bildersprache der Pastoralbriefe (Z. f. wiss. Th. 1903, 1, S. 40—58).

A. Andersen, Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christo (Z. f. neutest. Wiss. 1902; 2, S. 115—141; 3, S. 206—221).

R. Asmus, Julians Brief über Pegasius (Z. f. Kgsch. XXIII, 4, S. 479—495).

P. Batiffol, L'église naissante. Le canon du Nouveau Testament (Rev. Bibl. Int. 1903, 1, p. 10—26).

J. A. Bewer, Die Leviratsehe im Buche Ruth (Th. Stud. u. Krit, 1903, 2, S. 328—332).

K. Böhme, Religion und Kunst (Protest. Monatsh. 1902, 12, S. 451—459).

N. Bonwetsch, Der Autor der Schlusskapitel des Briefes an Diognet (Nachr. v. d. K. Ges. d. Wiss. z. Gött. 1902, 5, S. 622—634).

C. Bruston. Les inscriptions phéniciennes de Sidon (Rev. de Théol. et des Quest. rel. 1903, 1, p. 1—14).

K. v. Burger, Kirchliche Tagesfragen (N. Krchl. Z. 1903, 1, S. 1—19).

E. W. Bussmann, Über den Begriff der Diaspora (Dtsch-Evang.-Z. Jan. 1903, S. 65—72).

P. Corssen, Die Urgestalt der Paulusakten (Z. f. neutest. Wiss. 1903, 1, S. 22—47).

Couard, Altchristliche Sagen über das Leben der Apostel II (N. krchl. Z. 1903, 2, S. 154—164).

J. Dräseke, Zum Syntagma des Hippolytus (Z. f. wiss. Th. 1903, 1, S, 58—80).

P. Dürselen, ‚Die Taufe für die Toten' 1 Kor. 15, 29 (Th. Stud. u. Krit. 1903, 2, S. 291—308).

P. Farel, Saint Jacques et Saint Paul (Rev. d. Th. et. d. Quest. rel. 1903, 1, p. 54—59).

R. Grützmacher, Hauptprobleme der gegenwärt. Dogmatik (N. krchl. Z. 1902, 11, S. 859—892; 12, S. 959—970).

Th. Keicher, Die Eschatologie des Buches Job (Kathol. Dec. 1902, S. 513—538).

F. Ladame, Les chapitres IV et V du livre de Michée (Rev. d. Th. et d. Philos. 1902, 5 et 6, p. 446—461).

C. F. Lehmann, Menander und Josephos über Salmanassar IV (Beitr. z. Alt. Gesch. II, 1, S. 125—140; 3, S. 466—472).

J. Ley, Die metrische Beschaffenheit des Zweiten Theils des Jesaja, Kap. 40—66 (Th. Stud. u. Krit. 1903, 2, S. 181—229).

W. Lock, A partition theory of St. John's Gospel (Journ. of Th. Stud. jan. 1903, p. 194—205).

M. Löhr, Das Lied des Moses (Deut. XXXII), Nach Form und Inhalt untersucht (Protest Monatsh. 1903, 1, S. 1—31).

W. Lotz, Der Bund von Sinai V ((N. krchl. Z. 1903, 2, S. 128—153).

K. Lühr, Das Bild Jesu bei den Eschatologen (Protest. Monatsh. 1903, 2, S. 64—78).

E. Michaud, St. Jean Chrysostome et l'eucharistie (Rev. Int. d. Th, janv.-mars 1903, p. 93—111).

E Mittwoch, Die Etymologie des Namens ‚Essäer' (Z. f. Assyr. 1903, 1, S. 75—82).

W. M. Müller, Die Söhne Mizraims. Gen. 10, 13 ff. (Or. Litzg. 1902, 12, S. 471—475).

K. Müller, Zur Geschichte des Bussbrüderordens (Z. f. Kgsch. XXXIII, 4, S. 496—524).

A. Perrochet, La critique de l'Ancien Testament à la fin du dixneuvième siècle (Rev. d. Th. et de Phil. 1903, 1, p. 5—33).

E. Preuschen, Bibelcitate bei Origenes (Z. f. neutest. Wiss. 1903, 1, S. 67—74).

W. Riedel, Bemerkungen zu den Kanones des Hippolytus (Th. Stud. u. Krit. 1903, 2, S. 338—342).

V. Ryssel, Die Erzählung von Aphikia, dem Weibe Jesus Sirachs (Th. Stud. u. Krit. 1903. 2, S. 229—247).

P. O. Schjött, Eine religionsphilosophische Stelle bei Paulus. Röm. 1, 18—20 (Z. f. neutest. Wiss. 1903, 1, S. 75—78).

W. Schmidt, Ethische Fragen. VIII. Arthur Schopenhauer (N. krchl. Z. 1902, 11, S. 832—858).

G. A. Smith, Studies in the history and topography of Jerusalem. 1. A general view of the city (Expos. janv. 1903, p. 1—21).

Th. Steinmann, Das Bewusstsein der vollen Wirklichkeit Gottec (Z. f. Th. u. Krch. 1902, 6, S. 429—496).

K. Vollers u. E. v. Dobschütz, Ein spanisch-arabisches Evangelienfragment (Z. d. Dtsch. Morgld. Ges. Bd. 56, IV, S. 633—648).

A. Wabnitz, Le scheol des Babyloniens et le hadès du Nouveau Testament (Rev. d. Th. et d. Quest. rel. 1903, p. 71—74).

V. Weber, Erklärung von 2. Kor. 10, 1—6 (Bibl. Z. 1903, 1, S. 64—78).

H. Zimmermann, Evangelium des Lukas, Kap. 1 u. 2. Ein versuch der Vermittlung zwischen Hilgenfeld und Harnack (Th. Stud. u. Krit. 1903, 2, S. 247—290).

A. M. Fairbairn:
The Philosophy of the Christian Religion.

Fairbairn is sinds lang bekend als een der apologeten van het Christendom. Maar reeds de werken die hij vroeger als zoodanig schreef 1), hieven zijn naam uit boven het wantrouwen waarmee apologetiek gewoonlijk, en niet altijd ten onrechte, wordt bejegend. Bij Fairbairn is apologetiek geen harmonistisch gepeuter om Bijbelsche scheppings-verhalen met resultaten van nieuwer natuuronderzoek samen te stemmen; geen kleinzielig pogen om letterlijke inspiratie en infallibiliteit der Bijbelboeken te handhaven tegenover litteraire critiek en nieuwere historiebeschouwingen: dat is eene soort apologetiek die verre achter Fairbairn ligt. Hij slaat de vleugels breeder uit, zonder echter naar den anderen kant zich nu in die algemeenheden te verliezen die aan wetenschappelijke eischen niet voldoen en aan de eischen van den godsdienst bepaald te kort doen. De recensenten van Fairbairn's vroegere geschriften zijn het met elkander erover eens: Dr. Fairbairn is an apologist of the best type, he defends Christianity by explaining it 2). Devout in feeling, evangelical in theological view, by great freedom and independence of thought 3).

Ook zijn nieuwste werk „The Philosophy of the Christian

---

1) The City of God; Studies in the life of Christ; Religion in history and in modern life; The place of Christ in modern theology.

2) Rec. over The city of God, in Leeds Mercury.

3) Rec. over St. i. the Life of Christ, in British Quarterly Review.

Religion" draagt deze kenmerken; en gelijk van een samenvattenden arbeid als dezen te verwachten is, loopen ook hoofdlijnen van Fairbairn's gedachtengang, in vroegere werken reeds ontwikkeld, in dit werk door, vooral die beide grondlijnen zijner overtuiging, uit de vorige geschriften al in het oog springende: *a* that Christian faith is in the fullest harmony with all that can be known by the highest reason, en *b* dat tot het verkrijgen dezer harmonie het niet noodig is een abstracten vorm van Christendom los te maken uit de historie van het Christendom, maar dat die harmonie uitkomt al laat men het Christendom wat het is: een onder de vele verschijnselen in de geschiedenis der godsdiensten.

Om bijzondere redenen is de nadruk die op deze laatste stelling als postulaat eener wetenschappelijke beschouwing van het Christendom gelegd wordt, in dit nieuwste werk bijzonder groot. In zijn inleidend woord deelt Fairbairn mede hoe het plan tot dit werk in hem rijpte, toen hij in Engelsch-Indië was om eene reeks voorlezingen te houden. Daar vertoevende te midden van het Hindoeïsme, gevoelde hij welk een onderscheid het is een vreemden godsdienst slechts uit beschrijvingen te kennen en hem te zien leven in het geloof van millioenen. Het contact met menschen voor wie het Christendom evenzeer beperkt lijkt tot het Westen als ons het Buddhisme in het Oosten zijn grenzen schijnt te hebben, verscherpte voor hem het gevoel der verplichting, als historicus het Christendom in verband te houden met de andere godsdiensten, en als apologeet tot de innerlijke superioriteit van het Christendom niet te besluiten dan na aan de andere godsdienstvormen het recht te hebben laten wedervaren dat hun toekomt als manifestaties van dezelfde „reason", die ook in het Christendom de bron is aller volkomenheden. „If great historical religions which innumerable millions of men, as rational as we, have professed through thousands of ages be resolved into systems of error and delusion that only the blind deceitfulness of the human heart could tempt man to believe, then it is evident that we dare not use the reason or the conscience which we have so discredited either

to believe or to attest or to justify the truth of our own. In other words, the philosophy that misreads the origin of religious ideas and the history of any religion will not, and indeed cannot, be just to the Christian; while he who would maintain the Christian must be just and even generous to all the religions created and professed by men [1]).

Uit zulk een onderzoek van vergelijkende godsdienst-geschiedenis is Fairbairn dan nochtans, ja met nieuwe duidelijkheid gebleken, dat de Christelijke godsdienst, hoezeer een historisch verschijnsel als de andere, toch alle kenmerken van een universeelen en absoluten godsdienst, van „the ideal religion" draagt, en „that the Son of God holds in His pierced Hands the keys of all the religions" [2]). Heel Fairbairn's „Philosophy" beoogt nu deze overtuiging te staven.

Bij de vergelijking van het Christendom met de andere godsdiensten, vooral met de „founded religions" Buddhisme en Islam, is aan Fairbairn echter nog iets anders duidelijk geworden, nml. dat bij ieder dier godsdiensten op *twee* factoren moet worden gelet: op de persoon van den godsdienst-stichter, maar ook: op de interpretatie die van de persoon des stichters gemaakt wordt door „religious thought", door de latente godsdienstige gedachte van den menschelijken geest. Die *beide* factoren in organisch verband constitueeren eerst den godsdienst. De stichter moet een *historisch* persoon zijn; eene fictieve persoon, die eene cristallisatie is van in een bepaalden tijd circuleerende ideeën, bracht nog nooit een godsdienst tot stand. Maar „it is not simply in what the founder was and did, but in what he was *conceived* to be, that the forces creative of a new religion lie." „The founder has a twofold value for the religion, an historical and an ideal". „He is made the interpretative and normative term of the highest religious ideas; the universe, its source and meaning, its course and end, are read in the light of his personality, and God is interpreted through the man".

1) The Philosophy of the Christian Religion, preface pag. IX.
2) ibidem pag. X.

Deze interpretatie is het werk van „the congenial society" waaronder de stichter optreedt. Die „congenial society" is zoowel voor de opkomst van den stichter, als voor het welslagen, voor het aanslaan van zijn werk noodig. „The society may be defined as, on the one hand, a contributory cause, and, on the other, a condition necessary, to the being of the religion." .Door vereeniging van stichter en society wordt de godsdienst geconstitueerd [1]).

En dit geldt niet voor de „personal religions" alleen. Het is evenzeer van kracht voor de „natural religions". De laatste ontstaan uit „the intercourse of mind with nature" zooals de eerste ontstonden uit „the intercourse of mind with certain historical personalities". Natuur in het éene geval, de persoonlijkheid in het andere zijn de objecten die geïnterpreteerd moeten worden; in beide gevallen brengt de menschelijke geest, „mind", de regulatieve ideeën en interpreteerende categoriën tot het object. „A founded religion may be defined, then, as a religion whose ultimate truth is *an historical person speculatively construed*" [2]).

Op deze stelling: dat een godsdienst is het antwoord dat „religious thought", de speculatieve ideeën der society, in het algemeen „mind, reason" geven op het appèl van den stichter, en dat in dien godsdienst deze speculatieve interpretatie door „the reason' een even gewichtig bestanddeel uitmaakt als de historische persoon van den stichter — legt Fairbairn allen nadruk. Ze is de grondstelling van heel zijn boek, en, mijns inziens, zeer belangrijk. Juist in haar toepassing op het Christendom wijst zij naar mijne meening een goeden, nieuwen weg. Zij doet, bij erkenning der historische bepaaldheid van de interpretatie die apostelen en concilies van Jezus' persoon hebben gegeven, toch de *noodzakelijkheid* eener dergelijke interpretatie uitkomen tegenover de hedendaagsche zucht om in het syn optische beeld van Jezus' historische persoon het een en het al te zien.

1) pag. 264.
2) pag. 265.

Fairbairn's these gaat evenwel uit van de stilzwijgend aangenomen praemis, dat aan reason, mind, speculative ideas, religious thought, aan religieuse metaphysica in één woord, recht van bestaan toekomt. Bij het schrijven van zijn „Philosophy" voelt hij zich echter verplicht van deze overtuiging vooraf rekenschap te geven. Hij wijdt daaraan het zeer belangrijke I Boek van zij geschrift, dat, evenals een breed en hoog geconstrueerd langschip voor het koor eener kerk, ligt voor het II Boek, waarin pas het Christendom in het bijzonder wordt behandeld. Of, zooals Fairbairn zelf kort het plan van zijn werk aangeeft, „this book may be described as an attempt to do two things: first to explain religion through nature and man; and secondly to construe Christianity through religion" [1]).

„Religion through nature and man". Fairbairn klimt bij dit betoog stap voor stap op. Hij begint met de eerste grondstellingen der metaphysica te handhaven tegenover de hedendaagsche „scientific view of nature which is a belief in an order that admits no miracle and knows no supernatural" [2]). Hij voert het pleidooi door aan te toonen dat die wetenschappelijke natuurbeschouwing, die in de natuur slechts een doelloozen vloed verschijnselen wil zien en die alle metaphysische vragen naar wezen, oorzaak en doel wil afsnijden, toch onwillekeurig bij haar wetenschappelijken arbeid tal van metaphysische categorieën als ruimte, tijd, wet, enz. gebruikt. Heel het begrip „natuur", waarmee die wetenschap opereert, zou er niet zijn zonder eene intelligentie om te begrijpen. En heel de arbeid der natuurwetenschap gaat uit van de vooronderstelling dat die natuur intelligibel is voor die intelligentie: „The intelligence, then, which makes Nature, was not made by nature it makes. What we term nature, cannot exist without the personality (waarmee hij wel wat voorbarig intelligentie hier reeds identificeert) which construes it, and in

1) preface pag. VII.
2) pag. 23.

a sense constitutes it" [1]). Dan, behalve dat het feit van den natuurwetenschappelijken arbeid in het algemeen het bestaan eener intelligentie boven de verschijnselen postuleert, — eene critiek onzer afzonderlijke natuurwaarnemingen leert dat de eigenschappen die wij aan de natuur toeschrijven, als kleur, geluid, smaak, geur, ten slotte niet in de natuur maar in den percipieerenden mensch liggen. „Nature in her own right is, if not a void, yet a mere aggregate of mechanical properties; her pomp and beauty, her voice and all her harmonies she owes to Mind" [2]). Voorts, de groote wet, op welker ontdekking de huidige natuurwetenschap terecht trotsch is, de wet van het behoud van arbeidsvermogen, van de stabiliteit van het quantum der energie, — hoe zouden wij haar kennen, vraagt Fairbairn, zonder het opmerken van de energie in eigen wilsleven? Zij die door deze wet de natuur verklaren, „constitute nature in the term of personality" [3]). En personality beteekent: selfcause, staande boven den causaalnexus van het natuurlijke geschieden, iets supranatureels dus. Zonder het te willen, verklaren zij dus de natuur door iets aan het transscendenteele gebied ontleend. In stede dus dat de natuurwetenschap het noumenale, transscendentale, metaphysische gebied uitsluit, dankt zij haar bestaan eraan. „The fact of Knowledge is found to imply a transscendental factor, which justified the inference as to the ultimate and causal reality of thought. From the correlation of the intellect and the intelligible, or of rational man and an interpretable universe, it is argued that they must have had as their common ground a creative Intelligence who had used the visual language we call nature to speak to the incarnate reason we call man" [4]).

Dit is weer eene grond-positie van Fairbairn's overtuiging. Gewoonlijk formuleert hij haar in den telkens terugkeerenden

1) pag. 30.
2) pag. 33.
3) pag. 34.
4) pag 291.

kanon: *The interpreter of nature is also its interpretation* [1]. Daar de natuur intelligibel is, moet er eenige correspondentie zijn tusschen hare wetten of methoden en de rationeele processen in ons: beide moeten ééne zelfde Intelligentie belichamen [2]. En de natuur die verklaring behoeft, is eigenlijk niet de phaenomenale, maar die noumenale" [3].

Nu volgt eene bespreking van de Evolutieleer, die bij hare beschrijving en verklaring van het natuurproces een dergelijken supranatureelen factor meent te kunnen missen, en beweert alles te kunnen herleiden tot de samenstellende factoren van het natuurproces zelf. Deze leer elimineert alle oorzakelijkheid eener transscendenteele intelligentie, alle doelstelling door een hand boven de verschijnselen, en schrijft het ontstaan van nieuwe organen en organisme, de differentiatie der soorten toe aan het aanpassen aan de omgeving, aan selectie en survival of the fittest. Gesteld nu dat deze beschrijving en verklaring van den weg dien de natuur gevolgd heeft, inderdaad aan de veelheid der natuurvormen recht deed wedervaren, is daarmee, vraagt Fairbairn, werkelijk alle causatie en teleologie geëlimineerd? Is zij niet veel meer verlegd, weggemoffeld in „the ample folds of the immense mantle our ignorance calls: environment"? Als het resultaat der evolutie is: man and mind, dan moeten deze toch gelegen hebben in die determineerende omgeving. „What the Nature evolves, Nature must have involved" [4].

Maar geeft de Evolutieleer eene juiste beschrijving van het natuurproces, en verklaren hare stellingen alles in de natuur? Hoe overbrugt zij de kloof tusschen het anorganisch en het organisch gebied? Darwin springt die kloof over door aan het begin van zijn werk vrijheid te vragen, va neen „levende oercel" te mogen uitgaan, maar daarmee toont hij het onvermogen zijner leer om die kloof te dempen. Dan, wordt het

---

1) pag. 291.
2) pag. 35.
3) pag. 38.
4) pag. 40.

enorme onderscheid tusschen de geschiedenis van den mensch en die (?) van den man-like ape voldoende verklaard door het kleine onderscheid in structuur hunner skeletten? En ook de verbijzondering der soorten, dekken hare verschijnselen zich met de selectieleer? Zoekt men het differentieeerende element in de omgeving, dan schrijft men intelligence toe aan een unintelligent factor. Zoekt men het in de cel zelf, dan bekleedt men deze stilzwijgend met een intelligenten achtergrond die hare natuurlijke, phaenomenale grenzen verre overschrijdt. Fairbairn schijnt nog niet te kennen de bezwaren die een Hugo de Vries en anderen gedrongen hebben om tegenover de Evolutieleer, bij erkenning harer verdiensten, eene Mutatieleer te plaatsen, de leer eener *schoks*gewijze verandering der soorten uit *onbekende* oorzaken [1]). Anders was deze leer een sterk wapen te meer in Fairbairns hand geweest. Het toeval, waaraan Dr. de Vries zich niet ontziet de verbijzondering der soorten toe te schrijven, zou Fairbairn met zijn bekenden kanon (dat wat de natuur evolveert, in de natuur moet geïnvolveerd zijn geweest) hebben weten te onthullen als „mind and intelligence”. Want als dat toeval „man and mind” te voorschijn bracht, kan het zelf toch niet irrationeel zijn geweest.

Hierop laat Fairbairn nog eene humoristische critiek volgen van de nieuwere physica, die meent grondig alle metaphysica uit de physica te hebben verdelgd door alles te herleiden tot „matter, motion and force”; niet bemerkende dat deze trias zelf één groot metaphysisch a priori is. Als een wanhoopsdaad stelt hij aan de kaak de laatste uitvinding der nieuwste physica, die gevoelt geest niet uit stof te kunnen verklaren en toch aan geest geen onafhankelijk, zelfs geen domineerend bestaan wil toekennen, en nu spreekt van „mind-stuff” als laatste bestanddeel van al het bestaande: de Spinozistische beschouwing over de substantie, als draagster der beide eigenschappen denken en uitgebreidheid, in nieuwe

1) Zie „Onze Eeuw” 1902.

terminologie. De critiek van Martineau op de Spinozistische these past ook op de mind-stuff-hypothese: het bedoelde monistische evenwicht wordt niet bereikt. De percipieerende geest, die mind èn stuff waarneemt, verbreekt het evenwicht tusschen de beide properties, doet het monistisch systeem sterk overhellen naar den kant van „mind" [1]).

Zoozeer dus „matter" moge zijn „increatible and indestructible", boven matter is mind noodig om alle verschijnselen te kunnen verklaren. En zoozeer de Evolutieleer eene juiste beschrijving moge geven van de ontwikkeling eener soort in één bepaald gebied, het geheel van het natuurproces verklaart zij niet. Bij de overgangen van het anorganische tot het organische, van dier naar mensch, zelfs bij het verschijnsel der differentiatie der soorten gapen kloven waardoor wij zien in een ondergrond der phaenomena. En daar de phaenomena, die eruit opstijgen, doel en geest verraden, moet die ondergrond zelf van „mind and reason" zijn vervuld. „Nature is not rationally conceived when the supernatural is excluded" [2]) (the supernatural voorloopig nog abstract genomen als thought, mind, intelligence).

Maar nu doet Fairbairn verschillende stappen, groote stappen, alleen gerechtigd bij de overtuiging die aan heel zijn systeem ten grondslag ligt: dat de mensch die de natuur interpreteert, in de hoedanigheden van zijn wezen tegelijk de interpretatie van het wezen der natuur is. De mensch, nu, is niet slechts intelligence, hij is „intelligent will", hij is „person". Op grond dezer innerlijke waarneming transformeert Fairbairn dan zijne zooeven geformuleerde stelling over het transscendenteele moment in de natuur aldus: the transscendental in philosophy is the correlate of the supernatural in theology. The former uses abstractspeech, the latter employs concrete terms." En .... het laatste alleen heeft „reality". Zoo heeft de Intelligence der philosophen

---

1) pag. 52—53, cf. J. Martineau, Types of Ethical Theory (III Ed.) Vol I. pag. 324.

2) pag. 56.

feitelijk alleen „reality" als Intelligent Being. Gelijk de intelligence in den mensch mensch is, zoo in de natuur God[1]).

Groote sprongen zijn dat. En al is men geneigd ze Fairbairn na te doen, men ziet toch met verwondering dat hij ze met zooveel naieveteit doet, zonder te letten op de verontruste en afwijzende gebaren die de Hartmannianen daarbij maken. De groote beteekenis die de Philosophie van het Onbewuste tegenwoordig heeft, had hier m. i. eene nadere uiteenzetting met haar toch wel tot plicht moeten maken.

Fairbairn gaat echter nog verder. Gods immanentie als Intelligent Being bekleedt hij nu, naar analogie van het menschelijk wezen, met wil en energie, en maakt haar tot *causatie* van de wereld. Het Evolutieproces der natuur wordt een proces van „everlasting *creation*". Ten slotte identificeert hij de „energy of the universe" waarmee de physici opereeren, met *„the will of God"*.

De mensch, de interpreet en tegelijk de interpretatie der natuur, die als intelligente wils energie ook achter het universum een intelligenten wil, God, postuleerde, is nu niet alleen „a being and a knewer, he is a doer". En boven *zijn* en *denken* kent hij eene *zedelijke* orde waarnaar hij daden waardeert, een zedelijk oordeel met gevoel van recht en plicht. Het is vooral hier vreemd dat Fairbairn J. Martineau's Types of ethical theory niet noemt, want hij staat geheel op het standpunt van dit standaardwerk der „intuitieve moraal", en hij dankt er veel aan. Geheel met de argumenten van Martineau bestrijdt hij de Utilistische moraal van de meesten zijner landgenooten, ook de Evolutionische wending, die Darwin en Spencer daaraan gegeven hebben. De Evolutionistische school, die het schijnbaar aangeborene van het zedelijk oordeel verklaart uit overerving door middel van het zenuwgestel, is in den grond toch eene utilistische, die het zedelijk oordeel afleidt uit gevoel van lust en onlust. En gevoel van lust en onlust is niet hetzelfde als besef

1) § IV. Conclusion and Inferences pag. 55 vv.

van goed en kwaad. Het laatste druischt dikwijls tegen het eerste in, getuigen de martelaars. Het beste bewijs dat de kategorie goed en kwaad boven die van lust en onlust staat, is (voor Fairbairn evenals voor Martineau) de utilist J. S. Mill zelf. Deze gaat onderscheid maken tusschen soorten van „happiness", stelt de eene soort boven de andere, en herleidt de kategorie goed en kwaad tot een verschil in het streven naar een hoogere of lagere soort van happiness. Maar met het invoeren van den kanon, waarnaar hij lust- en onlustsoorten onderscheidt, erkent Mill zelf dat er een kanon is hooger dan lust en onlust, dat er eene zedelijke waarde is boven „plaisure and pain". Hier wijst het Utilisme zelf boven zich uit, en maakt de gevolgtrekking onafwijsbaar, dat het zedelijk oordeel een eigen sfeer heeft, immanent in het hooger wezen van den mensch, in „mind and reason", dat het iets transscendenteels is. „If we need the a priori elements of the understanding, we need no less transscendental moral elements".

Evenals voor Martineau is nu ook voor Fairbairn een postulaat van dit zedelijk oordeel het bestaan van *vrijheid*, niet in den zin van indeterminisme, maar in den zin van zelfbepaling, initiatief, self-cause. Hij kent de tegenovergestelde zienswijze van het determinisme, en waagt er eene discussie mee, gelijk hij overal de problemen tracht te overwinnen door erop in te gaan. Zegsman van het determinisme is hem J. Edwards, wiens gedachte hij aldus kort formuleert: the will is as the strongest motive. In de bestrijding van deze leer neemt Fairbairn het echter wel wat te licht op. Hij verklaart zich eens met Colleridge's uiting: not the motive makes the man, but the man the motive. Maar daarmee is het probleem natuurlijk niet opgelost, slechts verlegd. Fairbairn's bewijsvoering is hier zwak. Toch zullen wij het wel met hem eens zijn in het gevoel dat

---

1) Vergel pag. 61—81 met J. Martineau, Types of Ethical theory (3ed) Vol II pag. 304—422.

de deterministische motievenleer het menschelijk leven verlaagt tot mechanica en dynamica. Niet wat goed is of kwaad bepaalt den uitslag eener keuze, maar welk motief sterk is en welk zwak, en het hoogste ethische gevoel van persoonlijke verantwoordelijheid wordt eene illusie. Hoe sterk Fairbairn de gedeeltelijke waarheid der motievenleer voelt, maar zich tegen haar met hand en tand verzet als zij voor de geheele waarheid wil doorgaan, verraadt zijn einddefinitie: „motives may be necessary, they need not necessitate."

Na aldus ter wille van de ethiek vrijheid te hebben gepostuleerd, wijst hij erop hoe dit vrijheidsmoment op nieuw „man lifts abore the chain of physical causation". „His freedom is the correlate of his thought. Thought is transscendence as regards phenomena of space. Will is transscendence as regards the events of time. The double transscendence involves the complete supernatural character of man".

Zelfs acht hij deze transcendentie van den mensch in ethisch opzicht nog grooter dan die in dialektisch opzicht. De dialektische transscendentie is beperkt tot het erkenbare, loopt parallel met het zijnde. Dit laatste is „indestructible" maar ook „increatible". De energie van het zijnde zij veranderlijk in qualiteit, in quantiteit is zij stabiel. Maar „so impossible the increase of energy is, so possible is the increase of moral good in the world". Zoowel het quantum als de qualiteit van het moreele acht hij voor oneindige vermeerdering vatbaar.

Dit verbreedt het begrip van het *ik*, van *persoon*, dat door de ethiek reeds met vrijheid was bekleed. „The self is not empirical, but transscendental. The Ego is never a mere enclosed or shut-in individual". Deze these bracht mij eene interessante definitie van persoonlijkheid in gedachte, die onlangs *Schwarztkopf* gaf in de Theol. Stud. und Kritik. (1901: 4) [1]. Tegenover v. Hartmann, die in persoonlijkheid eene „Beschränkung" ziet, definieerde hij haar

---

1) in zijne studie: Kant, Schopenhauer, Deussen und der Christliche Theismus.

juist als *Entschränkung*, als initiatief boven den causaalnexus van het natuurlijke geschieden, ook dus als iets transscendenteels. En hij voerde dat pleidooi om dezelfde reden waarom Fairbairn het voert, nml. om het begrip persoon op God te kunnen toepassen.

Na den mensch gedefinieerd te hebben als „ethical person'' richt Fairbairn zijn aandacht weder naar het wezen van God. In zijn vorig betoog had hij het omschreven als „Intelligent Will''. Op grond van zijn kanon dat de mensch de interpretatie der natuur is, concludeert hij nu verder dat God „the intelligence and energy of the Universe'' in nog hoogeren zin dan de mensch *„an Ethical Person''* moet zijn. Met aanhaling van Butler en Kant (waarom verzwijgt hij hier weer Martineau?) besluit hij: „ethical man means an ethical universe'' [1]).

Het zal wel niemand ontgaan zijn dat onder deze breede argumentatie de oude Theologia Naturalis verborgen ligt. Het zijn de aloude „bewijzen voor het bestaan van God'' in een nieuwen vorm. Niemand zal het ook, zelfs bij lectuur van de uitvoeriger argumentatie in het boek zelf, twijfelachtig zijn of Kant's bekende critiek op deze bewijzen ook hier al dan niet van toepassing is. De kracht van wetenschappelijke bewijzen hebben zij ook in dezen nieuwen vorm niet. Het zijn en blijven *overtuigingen* van den menschelijken geest. Maar onder de lectuur van Fairbairn's expositie dezer overtuigingen werd ik toch met instemming herinnerd aan een woord van Prof. P. D. Chantepie de la Saussaye: mogen ze al geen waarde hebben van bewijzen, ze hebben eene blijvende beteekenis als grondovertuigingen van onzen geest, als postulaten der rede.

Ik wees er reeds op dat Fairbairn het zich bij zijn apologetiek niet gemakkelijk maakt. Hij ontveinst zich de problemen niet. Zelf brengt hij alle bezwaren te berde die

---

1) Vergel. pag. 83 vv. met J. Martineau, Types of Ethical theory. Vol. I pag. 512.

tegen zijne overtuiging kunnen gemaakt worden, en hij ziet ze scherp onder de oogen. Dit komt wel het sterkst uit waar hij met alle vrijmoedigheid de moeilijkheden erkent en noemt, die tegenover zijn definitie van God als ethisch wezen oprijzen van de zijde van het kwaad dat in de wereld is, van het physische kwaad, maar nog meer van het moreele. Diep voelt Fairbairn dat dit probleem der *theodicee* tegenwoordig *het* probleem is, en al het pijnlijke ervan doet hij uitkomen met scherpe lijnen. Onvoldoende vindt hij de oudere optimistische oplossingen van een Plato, van de Stoa, van Augustinus en Nic. Cusanus. Hij wijst erop dat de Christelijke Theologie de scherpte van het probleem altijd heeft omwonden door het kwaad te maken tot bezoldiging der zonde, de zonde te leggen in 's menschen eigen keus en in God het raadsbesluit der Verlossing. Maar toen op het einde der 18de eeuw het Deisme dit laatste liet vallen, gaapte het probleem schrikwekkender dan ooit. Dit gaf aanleiding tot de beide meest bekende nieuwere optimistische theodiceeën, die van Leibnitz en van Pope. Op deze gaat Fairbairn dieper in, en al verwerpt hij ze ook zooals ze daar liggen, het zal bij zijn eigen pogingen tot oplossing blijken dat hij er toch veel voor voelt.

Leibnitz gaat ervan uit dat „evil" (metaphysical, physical, moral) inseparable is from creation". Het dilemma voor God was dus: of geen „creation'' of „evil". Deze wereld is dus „the best *possible* world".

Pope zag in God meer eene kosmische macht dan eene ethische persoon. Hij stelde zedelijk kwaad ook op één lijn met physisch kwaad, zelfs eer lager dan hooger. Hierdoor had het probleem reeds zijn scherpte verloren, want juist het hooghouden eener zedelijke wereldorde is er de eigenlijke prikkel van. Wat het verder nog aan kracht had, ontzenuwde Pope door zonder scrupules de belangen van het individu op te offeren aan die der gemeenschap, terwijl hij het al te troostelooze dezer opvatting verzachtte door een wissel op de eeuwigheid te trekken.

Voltaire's bijtende critiek heeft niet verhinderd dat Pope's

zienswijze is blijven heerschen tot op den huidigen dag. De evolutionistische wet van „the survival of the fittest" is niets anders dan een andere inkleeding dier ideeën. Ook zij heft het probleem op door het ethische op te offeren aan het physische, wel het consequentst in F. Nietsche's theoriën over samenleving en geschiedenis.

Fairbairn besluit deze revue van de optimistische theodiceeën met eene bespreking van het pantheistisch optimisme van Spinoza en Hegel: van Spinoza voor wien „all was part of a necessary system, justified by its necessity"; van Hegel voor wien het wereldproces een „dialectical movement" is, waarin al wat actueel is ook rationeel is, en geen plaats overblijft voor „what not ought to be".

Hooger dan deze optimistische oplossingen van het probleem stelt Fairbairn in ethisch opzicht de *pessimistische*, al is hij het nog minder met haar eens. Juist de wanhoopsdaad van het pessimisme, den wil om te leven te willen dooden, bevestigt de waarde eener zedelijke wereldorde: zonder deze is het leven blijkbaar niet waard geleefd te worden. Fairbairn wijst sporen van het Pessimisme aan in het Cynisme, in de Monniksaskese, bij Goethe en Byron, en in het Anarchisme en Nihilisme der politiek. Hier is het pessimisme hem echter nog meer eene gemoedsstemming, door bijzondere omstandigheden gewekt, dan „a reasoned conviction". Dit wordt het bij Schopenhauer en v. Hartmann. Ook bij Schopenhauer staat het nog sterk onder invloed van diens misanthropische stemming, maar het is daarvan toch los te maken, en een integreerend deel zijner philosophische wereldbeschouwing. Bij v. Hartmann is het dit geheel. Daar beiden het echter aan het Buddhisme hebben ontleend, wijdt Fairbairn aan het pessimisme van dit laatste eene interessante studie. En schoon is zijn conclusie over het pessimisme in het algemeen. Bij alle waardeering voor den geest van medelijden waaruit het ontsprong, doet hij toch gevoelen dat er een voortreffelijker weg is dan medelijden: de weg der liefde die alle dingen hoopt, die tracht te redden en op te heffen. „Pity sheds tears that both emasculate itself and exasperate the patient.

Love produces benevolence and philanthropy" [1]). Maar niet alleen als stemming staat pessimisme beneden eene positieve wereldbeschouwing. „Its *notion of being* is unsatisfactory to the common reason. Existence is not an evil, though evil exists. It is all the more to be valued that it is not perfect, only capable of perfection" [2]).

In deze laatste critiek klinkt al door wat Fairbairn zelf als poging tot oplossing geeft: eene optimistische theodicee, die haar verwantschap met de zooeven terzijde gestelden niet verloochent, maar die veel dieper grijpt, en tot het schoonste van het boek behoort.

Vooraf spitst hij het probleem nog toe door God als schepper verantwoordelijk te stellen voor de orde van zaken die Hij in het aanzijn roept. Dan bespreekt hij eerst het probleem van het physische kwaad. Met Leibnitz houdt hij dit voor onafscheidelijk van „creation". Maar hij streeft Leibnitz voorbij door het niet alleen als onvermijdelijk, maar als noodzakelijk, als een goed plausibel te maken. Na erop gewezen te hebben hoe het lijden en gevaar in de natuur reeds de stimulus geweest is voor uitvindingen en ontdekkingen en voor de ontwikkeling der technische kundigheden en wetenschappen, gaat hij voort: „but the suffering which nature can inflict, has helped to educate man even more in humanity than in the arts. She has, so to speak, by her very inhumanity made man humane. The shipwreck calls for the life-boat. The famine that sends death to one people, touches another with pity. Pestilence evokes the passion to fight disease. Nature has indeed been here the great educator in human pity and helpfulnes; the very suffering she has inflicted has disciplined man in mercy" [3]).

Dit is schoon, en wellicht ook waar, maar toch alleen troostrijk voor wie individueele belangen opoffert aan de verbetering van het geheel. Even schoon, en misschien even

---

1) pag. 130.
2) pag. 130.
3) pag. 138—139

waar, maar ook slechts onder deze conditie troostrijk, is Fairbairn's theodicee ten aanzien van den dood. Aan den dood als bezoldiging der zonde denkt hij niet. De dood is hem een natuurlijk verloop. Van een kwaad buigt hij hem echter om tot een goed, en niet met het oog op de eeuwigheid als ingang tot een beter leven, neen, met het oog op dit leven zelf. Daartoe vertelt hij de legende van Jubal: „In the old, soft, sweet days before man knew death; when all that was known of it was the single black spot in the memory of Cain, his descendants lived in gladsome idleness; they played, they sang, they loved, they danced, in a life that had no gravity and no greatness. But when the second death came, and men saw that there had come to one of their own race a sleep from which there was no awakening, *a new meaning stole into life.* The horizon which limited it, defined it, and made it great. Time took a new value; affection, by growing more serious, became nobler; men thought of themselves more worthily and of their deeds more truly when they saw that a night came when no man could work. Friends and families lived in a tenderer light, when the sun was known to shine but for a season; earth became lovelier when they thought the place which knew them now would soon know them no more. The limit set to time drove their thought out towards eternity. The idea of the death which was to claim them, bade them live in earnest, made them feel that there was something greater than play. Death had breathed into the life the spirit out of which all tragic and all heroic things came" [1]).

Zoo heeft de dood dus, concludeert hij, bijgedragen tot de pracht en vruchtbaarheid, tot de glorie en grandeur van het leven. Zonder den dood kenden wij geen strijd van den wil tegen het lot; geen spanning der gedachte die de eeuwigheid doorwandelt, en zich zelf de kracht en de hope versterkt door te rukken aan de sluitboomen van den tijd. Zonder den dood zou de mensch geen wetenschap hebben

1) pag. 143.

van zijn verwantschap met den Oneindige, want het eindige zou hem voldoen.

Dat ook dit eene theodicee is meer met het oog op het geheel der menschheid dan met het oog op de aanspraken van het individu, komt eindelijk uit in zijn slotpassus: „In plaats van één individu hebben wij eene eindelooze reeks sterfelijke personen op weg naar de onsterfelijkheid, elk een miniatuur-godheid, elk in den tijd maar bestemd voor de eeuwigheid, ieder met onuitputtelijke potentialiteit in zich, ieder zichzelf realiseerende in de condities die een beperkt bestaan toelaat, en allen bijdragende tot het wondere en gevarieerde leven dat wij noemen de geschiedenis der menschheid. Wie waagt te zeggen dat de droom van een Eden, een paradijs van louter onsterfelijken vergeleken kan worden met deze majestueuse processie van stervelingen, zich voortbewegende bij de muziek van een hemelschen treurmarsch, door den tijd naar de onsterflijkheid?" [1])

Dit is inderdaad een rechtvaardiging van lijden en sterven als een goed voor *dit* leven. Het blijkt echter dat ook voor deze opvatting de eeuwigheid als achtergrond van den tijd toch niet geheel onbelangrijk is. Nader spreekt hij dat nog uit met de woorden: „Wanneer dit sterfelijk leven 's menschen geheele en eenige bestaan was, behoorde het wel te verloopen als eene liefelijke pastorale. Maar een onsterfelijk leven is zoo breed, dat het voorspel ervan wel de afmetingen van een epos mag aannemen, en gekenmerkt mag zijn door die tragische situaties die stof leveren voor een onmetelijk drama" [2]).

Fairbairn is echter van oordeel dat het probleem der theodicee nog ernstiger gesteld wordt van de zijde van het *moreele kwaad* dan van den kant van lijden en dood. Bij zijn theodicee hiertegenover maakt hij nog ruimer dan voorheen gebruik van Leibnitz' opvattingen over de grenzen die aan God zelf uit den aard van Zijn wezen gesteld zijn. Gelijk aan

1) pag 144,
2) pag. 150.

Gods macht physische en metaphysische grenzen zijn gesteld, zoo schrijft ook Gods ethisch wezen Hem grenzen voor. Omdat God ethisch liefde is, kan Hij met niets minder dan met liefde tevreden zijn. En liefde kan alleen bestaan tusschen persoon en persoon. „Things may be admired or praised, but they cannot evoke love. The only creation worthy of a personal God is an universal of persons" [1]). Liefde impliceert vrijheid. Anders is het geen liefde. De mogelijkheid van niet-liefde is dus noodzakelijk geïmpliceerd in liefde. Zonde als mogelijkheid is noodzakelijkheid voor de mogelijkheid van deugd. „Where there is no vice to allure, there is no virtue to be won. If a universe is to be created where moral good shall be, it must also be a universe where moral evil may exist" [2]).

Heel deze cirkelredeneering berust natuurlijk op Fairbairn's grondovertuiging „that Gods reason and ours are akin", dat de menschelijke persoonlijkheid het medium der Godsopenbaring is, en de mensch, de interpreet van het heelal, tevens zijne interpretatie is.

Fairbairn hoort zich nu van de zijde der pessimisten enkele tegenwerpingen doen: was het goed dat God redelijke wezens schiep als dat niet ging zonder de mogelijkheid van zonde? Kon God zijn plan niet opgeven toen Hij het kwaad voorzag? — Het eerste antwoord dat Fairbairn hierop geeft, lijkt mij erg zwak. Het luidt: „Er is geen man met een nobel gevoel van mannelijkheid die zich niet verhoogd en verbreed gevoelt zoowel door de gedachte als door het feit van het vaderschap. Mogen wij dan niet zeggen dat wat de verantwoordelijkheid rechtvaardigt die een mensch durft op zich nemen als hij vader wordt, God rechtvaardigt wanneer Hij het heelal maakt?" Ik geloof dat de bewering dat dit een zwak argument is, geen commentaar behoeft. Beter lijkt mij Fairbairn's tweede antwoord: als het vooruitzicht van het kwaad dat met de schepping onvermijdelijk is, God weer-

1) pag. 157—158.
2) pag. 160.

houden had te scheppen, „who then would have been victor, God or evil?" [1])

Ten slotte luistert Fairbairn naar de vraag: Why has evil been allowed to continue? Waarom kwam God niet tusschen beide? Antwoord: dit kon niet om de grenzen die aan God in een kosmos van ethische personen zijn gesteld. Hij moet vrijheid eerbiedigen. Fairbairn besluit echter met te zeggen dat het probleem niet kan gehouden worden op het gebied van „rational and natural theology". Het vindt zijn bevredigende oplossing eerst in „Incarnation and Redemption", vooral in de vrijwillige Passie der hoogste Incarnatie van God tot Redemptie van de zonden.

Na deze abstracte beschouwingen over „nature and man", die „religion" deden begrijpen als bakermat der hoogste constitueerende ideeën, gaat Fairbairn over tot de concrete geschiedenis van den mensch om te komen tot de concrete geschiedenis van den godsdienst als het veld „waar des Scheppers voortgezette activiteit hare eigenlijke sfeer vindt en dus het best kan worden bestudeerd".

Ook de philosophie der geschiedenis wijst omhoog in de metaphysische sfeer. Dat er in de geschiedenis progressie is waar te nemen, dat er wetten zijn op te merken (hoe moeilijk ook), dat er een streven in de geschiedenis is naar bepaalde doeleinden (hoe zig-zag de weg van het streven ook ga), — dat alles postuleert een doelsteller. En deze kan niet zijn „a destiny", het moet een ethische persoon zijn: God. Want de geschiedenis vertoont het streven om boven de „primary passions" [2]), waarmee de natuur doorloopt in den mensch, tot overwinning te brengen de ethische wereldorde. De vraag nu: vanwaar die ethische wet die de geschiedenis blijkbaar beheerscht? wijst weer boven den mensch uit naar God. „The ideas then, that do most to evoke and to organise the humanity latent in man, are those embodied in his

1) pag. 161—162.
2) cf. J. Martineau, Types of Ethical Theory (3ed) Vol. II pag. 141.

religions". Zoo leidt de philosophie der geschiedenis van zelf over tot de philosophie van den godsdienst.

Alvorens Fairbairn evenwel de verschillende godsdiensten beschouwt, bestudeert hij nog eens het feit van den godsdienst in het algemeen, zijne ubiquiteit en de groote architectonische beteekenis die hij heeft in het leven vooral der nog onontwikkelde volkeren. Hij vraagt dan: „What does this ubiquity mean? Not simply that man possesses religion, but that it possesses man. Till religion is explained, he is inexplicable". En dit geldt niet enkel van de onontwikkelde volken. De geschiedenis der cultuurstaten leert: „The societies that live longest and exercise the widest sovereignty are those which the religious idea has created and inspired. The tendencies that undeified the state, dissolved its dominion" [1]).

Hieruit volgt voor Fairbairn dat de wetenschap geen gebied bearbeidt zoo noodzakelijk voor eene volledige kennis als dat der godsdiensten. Maar bij deze wetenschap van den godsdienst moet het niet te doen zijn enkel om beschrijving van de phaenomena van godsdienstige mythen en gebruiken. De taak is: „to explain *the mystery of thought* within the savage that compelled him to make the custom and to create the myth. It must have been *some strong instinct* in the savage that moved him to the creation of these naive beliefs and rites, — geloofsvoorstellingen en riten welker rijkdom, zooals de godsdienstgeschiedenis leert, omgekeerd evenredig is aan de armoede der omgeving. Dit beteekent „that it was not the nature without, but *the nature within* the man and behind the beliefs that was the really significant and causative nature" [2]).

Nu is het, om dit instinct, deze „nature within" te begrijpen, zeker belangrijk de primitieve vormen van godsdienst te bestudeeren, die de ethnographie levert. Doch het is verkeerd daarbij te blijven staan, of daaraan tot verklaring van *wezen* en *oorsprong* van den godsdienst de grootste waarde te hech-

1) pag. 192—193.
2) pag. 196.

ten. Zulk eene verklaring is geïnspireerd door eene zienswijze die met H. Spencer in religie a priori niets anders ziet dan „een complex van bijgeloof en verkeerde gevolgtrekkingen". Zij is een uitvloeisel van de positivistische wereldbeschouwing, die wel erkent dat aan het begin der menschelijke geschiedenis staat eene periode van religieuse verklaring der dingen, maar die deze als voorbijgaande beschouwt, zoo snel mogelijk te vervangen door de positieve periode van de exacte wetenschap en van het denken gebouwd op en beperkt tot de empirie.

Neen, hij die den godsdienst uit eigen ervaring anders kent en anders waardeert, nml. als hoogste openbaring der rede in ons, hij zal zich orienteeren aan de hoogere vormen van den godsdienst, en de lagere trachten te verstaan door de hoogere: „the higher forms of religion are more significant of its real nature, and therefor of its actual source and cause than any multitudes of low or rudimentary types" [1]). En wie zich zoo orienteert, antwoordt op de vraag naar het *wezen* van den godsdienst: Is het denken, gevoel, bewustzijn? „Not one faculty, but the whole exercised reason. The concrete spirit reaching upwards and outwards to a spirit as concrete as itself". En op de vraag naar den *oorsprong* van den godsdienst (van dat sterke instinct, van die „mystery of thought") luidt zijn antwoord: die ligt in het transscendente, het supranatureele, in the universal reason, *in God zelf*. „The relation of religion is conceived as mutual". De oorzaak van den godsdienst is in laatster instantie: *„God dwelling in consciousness"* [2]). Uitwendige oorzaken moeten deze innerlijke oorzaak tot actie brengen. Ze zijn op de vormen dezer actie van invloed. Ras, woonplaats, volkeren-beweging, vooral de scheppende persoonlijkheden der stichters bepalen die verschillende vormen. Maar de grond van alle variatie is de goddelijke inspiratie.

Met dezen maatstaf in de hand doorloopt Fairbairn nu de geschiedenis der godsdiensten. De oude onderscheidingen

1) pag 214.
2) pag. 203.

in nationale en universeele, locale en missioneerende godsdiensten voldoen hem niet meer. Nu het hart van den godsdienst is „God dwelling in consciousness", is de *godsidee*, hier ontsprongen, maatstaf voor de waarde van een godsdienst en moment van differentiatie. Fairbairn onderscheidt de godsdiensten naarmate de godsidee beperkt wordt door uiterlijke en locale vormen, of er wel mee in verband staat maar er toch niet afhankelijk van is. Alleen godsdiensten van de laatste soort hebben eene richting naar het universeele.

Zoo gemeten steken drie godsdiensten boven de andere uit: het Buddhisme, de Hebreeuwsche godsdienst en de Islam. En onder deze drie heeft Israëls godsdienst de meest universeele gods-idee. Deze dreigde echter onder te gaan in het krasse particularisme van het latere Jodendom. „*But the emancipation of this idea, and its embodiment in a religion at once universal and missionary was in a special and peculiar sense the achievement of Jesus Christ*" [1]).

Wordt aldus de Christelijke godsdienst beschouwd als het werk van Jezus Christus, dan dankt hij zijn bestaan aan een persoon en valt onder de categorie der „founded religions". Dit doet het oog vallen op het onderscheid tusschen spontane godsdiensten (godsd. van een stam of ras) en gestichte godsdiensten (niet zonder samenhang met volk of ras, maar hun punctum saliens hebbend in een enkelen scheppenden religieusen genius). Hier noodigt Fairbairn zijne lezers uit om niet terug te schrikken van eene comparatieve beschouwing van het Christendom in verband met de andere gestichte godsdiensten. Want regulatieve ideeën, termen en standaarden, daar gevonden omtrent de verhouding van den stichter tot zijn godsdienst, zullen de verhouding van Christus tot het Christendom beter doen begrijpen. Ze zullen het pijnlijk dilemma opheffen tusschen het synoptische Jezus-beeld en de christologie van apostelen en conciliën.

Deze regulatieve idee, term en standaard is nu die grond-

1) pag. 294.

stelling die ik in den aanvang reeds noemde, en vooraf noemen moest omdat heel het plan dezer „Philosophy of the Christian Religion" erdoor werd bepaald. Fairbairn moest heel dat stuk theologia naturalis vooraf laten gaan, omdat de vergelijking van het Christendom met Buddhisme en Islam hem geleerd had dat het tot stand komen van een godsdienst is „a process due the concurrence of *two* distinct factors which may be discribed as personal and communal: the founder and the latent religious thought, mind, reason". Deze laatste is de klankbodem, zonder welken de stem van den stichter in ijle ruimte zou verklinken, maar door welken zijn stem met verhoogde kracht wordt teruggekaatst. Zonder „reason" zou de subjectieve vroomheid van den stichter geen nieuwe godsdienst worden. Dat zij het werd, is zoowel te danken aan de religiositeit van den stichter als aan dat antwoord dat „reason" geeft op zijn appèl. Dit geeft den stichter „a significance at once historical and ideal, while without the first the religion could have had no possible existence; without the second it could have no intellectual value, no moral energy, no continued being as a social force appealing to the conscience and the imagination of men" [1]).

Omgekeerd echter verhoogt deze ideëele beteekenis van den stichter de beteekenis zijner persoon. Zij idealiseert hem, maakt een soort apotheose onvermijdelijk. De stichter wordt „the symbol of all that the universe, read by his person, is on its most real yet mysterious side, the side it turns to man as he seeks to know why he is and for what end. *The theology of the person* becomes then the religious philosophy of nature and man, of mind and history" [2]).

Natuurlijk hangt de *waarheid* dezer „theology of the person" af eenerzijds van eene critiek dier interpreteerende ideeën van „the reason", dier in den tijdgeest zich uitende religieuse gedachten, anderszijds van eene critiek op de geschiedenis van de persoon des stichters. De levensgeschiedenis

1) pag. 295.
2) pag. 287—288.

van den stichter moet aanknoopingspunten opwijzen voor deze interpretatie, transscendentale momenten bevatten om met deze supranatureele, transscendentale wereld verbonden te kunnen worden. Als Fairbairn dan ook met dezen kanon, door comparatieve godsdienstgeschiedenis gewonnen, op het Christendom toetreedt, is dit zijn zoeken: in het historisch beeld van Jezus de transscendente momenten op te sporen die ten minste de *daad* der latere transscendente intrepretatie van zijne persoon door apostelen en concilies rechtvaardigen. Jammer is echter dat hij de critiek op de daarbij gebezigde interpreteerende ideeën, op den *vorm* dier interpretatie niet in bijzonderheden en niet openlijk voert. Het is m. i. juist, die interpreteerende ideeën, die den inslag vormen der Christologie, niet te verwerpen enkel omdat zij van Hellenistischen oorsprong zijn. Al is die inslag Grieksch, hij kan toch deugdelijk zijn, ten minste deugdelijke momenten bevatten. De laatste restrictie drukt beter uit wat Fairbairn's meening is. Want stilzwijgend oefent hij wel critiek op die ideeën. Menige interpreteerende gedachte van apostelen en concilies laat hij vallen. Maar, en het is het oordeel ook van anderen, hier had hij zich duidelijker moeten uitspreken. Nauwkeuriger had hij moeten aanwijzen welke elementen in de interpretatie die de Kerk van Jezus persoon geleverd heeft, voorbijgaande zijn en welke blijvend.

Voor de bestudeering van het historisch beeld van Jezus' persoon richt hij zich allereerst tot de Evv., vooral tot de Synoptici. In het Johannesevangelie ziet hij eene poging om de speculatieve Christus-idee in direct verband met de geschiedenis van Jezus te brengen. In hoeverre dit op de Johanneische verhalen van invloed is geweest, of zij er misschien door zijn geschapen, hij laat zich er niet over uit. Menig Johanneisch verhaal gebruikt hij als historische stof. Maar in hoofdzaak beperkt hij zich toch tot de Synoptici.

Het is hem wel bekend dat reeds de Synoptici zijn „lives of Jesus by man who believed that Christ had created Christianity. The natural person is read in terms of the super-

natural. It is the faith wich the book embodies more then the facts it states that has placed upon its brow the crown of an illuminative hystory". Maar dit neemt hunne betrouwbaarheid voor Fairbairn niet weg. Want ten eerste is hij van oordeel dat men van eene geschiedenis des te meer verstaat met hoe rijker geest men haar bestudeert. En ten andere, de wijze waarop de Synoptici „the supernatural" samenvoegen met „the natural" in het Jezus'beeld zou een wonder der hoogste kunst zijn, als het alleen hun werk ware geweest.

Fairbairn's arbeid is nu, die supranatureele momenten in Jezus' levensgeschiedenis op te sporen. Het eerste supranatureele moment wat ieder in de Evv. opvalt, wordt gevormd door *de wonderen*. Vooraf wijst Fairbairn erop: „what a small part the belief in the miracles has played in the life of the religion, and even this part has been due not to themselves, but to their moral significance". Maar toch, hoe men de beteekenis der wonderen beperke, hoezeer men hun aantal misschien ook begrenze door slechts genezingswonderen voor geloofwaardig te houden, het laat zich niet loochenen dat eene transscendente physische kracht zich in Jezus moet hebben bewogen. In de Verzoekingsgeschiedenis ziet Fairbairn een symbool van den innerlijken strijd dien Jezus te voeren had om die macht recht te gebruiken. „The supernatural potencies which move within Jesus leave Him neither an extra-, nor a contra-, nor a praeter-natural person, but a person to Himself and for Himself strictly and surely natural, with these powers as means to ethical and altruistic ends, to increase the duty of obendience, to limit rather than enlarge the sphere of man's independence of God" [1]).

Reeds door deze volstrekte beheersching van zijn physische transscendentie was Jezus „a moral wonder rather than a physical marvel". Nu bespreekt Fairbairn die *ethische transscendentie* nader, Jezus' zondeloosheid. Wederom gaat vooraf

1) pag. 341.

eene algemeene opmerking, die m. i. slechts voor reeds overtuigden overredende kracht heeft: als de evangelisten Jezus' zondeloosheid hadden gefingeerd, hadden zij een litterair wonder verricht. „To give a human portrait so gracious as to exalt and ennoble our very idea of Deity, is a feat which no other piece of historical litterature has achieved or even attempted". Maar Fairbairn heeft nog andere argumenten. Jezus' zondeloosheid blijkt hem uit enkele onopzettelijke woorden des Heeren, bv. uit dat op den Kruisweg over het groene en het dorre hout. Dan, Jezus vergeeft de zonden zonder ooit in een enkel woord te laten blijken dat ook hij boete of zondenvergeving behoeft. Jezus gaat om met zondaren terwijl hij de zonde zoo verfoeit. Gewoonlijk ontvluchten de „heiligen" de wereld om met haar zonden niet besmet te worden. Jezus weet zich innerlijk zoo boven de macht der zonde verheven, dat hij de zondaren juist opzoekt, al verfoeit hij hun werk. Eindelijk blijkt zijne zondeloosheid uit de bekeeringsgedachte die zijn persoon in vele harten wekte. Die gedachte sluit niet slechts vrees voor zonde in, maar tegelijk liefde tot heiligheid. Het gelijktijdig optreden dier beiden wekt alleen een zondeloos persoon.

Ten slotte bespreekt hij in dit verband het leerstuk der boven-natuurlijke geboorte van Jezus. Hij ziet er eene poging in om Jezus' ethische transscendentie als mogelijk te begrijpen in eene zondige wereld. Hij vindt de poging echter niet voldoende. Als men de bron der ethische transscendentie op die lijn zoekt, moet men met de Roomsche kerk verder gaan tot eene conceptio immaculata ook van het Mariakind. En zelfs dit is nog niet voldoende: „an immaculate conception is useless without an immaculate family, society, race"? Hier oefent Fairbairn al critiek op eene belangrijke interpreteerende gedachte reeds van den apostolischen tijd. Hij verwerpt de maagdelijke geboorte, of liever hij re-interpreteert deze interpreteerende gedachte in de termen zijner metaphysica. Voor Jezus' ethische transscendentie is hem reeds een toereikende grond het feit dat Jezus was „the Son of God according to the spirit", dat God in transscendente mate was „dwelling in his consiousness": het leerstuk der

Incaratie dus spiritueeler opgevat naar het verruimde en verrijkte begrip dat de huidige metaphysica van „geest" heeft.

Het *derde transscendente moment* zoekt Fairbairn in de interpretatie die Jezus als „teacher" opzettelijk of onopzettelijk gegeven heeft van het wezen zijner persoon, van zijne verhouding tot God. Eene fraaie karakteristiek van Jezus' leerwijze gaat vooraf. Hij bespreekt de quaestie der echtheid van Jezus' woorden. Zij blijkt hem ook uit de duidelijkheid waarmee zij onopzettelijk heel de maatschappij reflecteeren waarin Jezus leefde. Hun universeel karakter doet hij uitkomen met de opmerking dat zij, in alle talen vertaald, toch niets van hunne beteekenis verliezen, wat met Veda's of Koran wel het geval is. Dan beschouwt Fairbairn ze in het bijzonder met het oog op hetgeen zij zeggen over Jezus' *transscendentie in metaphysisch* opzicht, over zijne verhouding tot den Vader. Na behandeling van enkele woorden die meer de hoogheid van Jezus zelfbewustzijn doen doorschemeren, concentreert hij zijn aandacht op het bekende woord Mt. 11 : 25—27 over de volstrekte kennis die de Zoon heeft van den Vader. Deze transscendentie in Godskennis impliceert voor Fairbairn eene „uniqueness towards God. All these claims represent a sovereignty which only a singular and preeminently privileged relation to the Father couldjustifie" [1]).

Bij deze transscendente momenten in het historisch leven van Jezus knoopen nu de apostelen aan met de godsdienstige gedachte die in hen leefde. En het is eerst door deze combinatie dat Jezus de stichter van den Christelijken godsdienst is geworden. „What made the religion was the significance His person had for thought. The apostolical writings show us what the thought of His people conceived Him to be. The speech into which the apostolical men were driven was an attempt not simply to portray a person, but to articulate a system of religious thought" [2]).

---

1) pag. 394

2) pag. 458.

Het is Fairbairn natuurlijk niet onbekend dat de apostolische tijd en die van de wordende Katholieke kerk was „an age of metaphysical enthousiasme". Maar al houdt hij die metaphysische interpretatie van Jezus' persoon afgezonderd van Jezus' subjectieven en persoonlijken godsdienst, hij scheidt ze niet, en acht de een zoo noodzakelijk als den andere. Niet dat hij die interpretatie zonder critiek overneemt. Ik noemde er reeds een voorbeeld van [1]). Vooral in de Inleiding tot zijn boek is die critiek scherp. Kras teekent hij daar het contrast tusschen het Synoptische beeld en bv. het Nicaenum en Chalcedonense. Gaande van het een naar het ander voelt hij zich overgeplaatst van „a serene and lucide atmosphere to a land of double vision and half light, were men take shadows for substantial things". Hij spreekt zelfs van „the infinite incommensurability between the historical person and its theological construction. The one so simple, the other such a mass of intricate complexities as it were a synthese of all the incredibilities with which the religion has ever loved to shock and offend reason" [2]). Van de oecumenische formulen zegt hij dat „they *tried* to express".

Maar *dàt zij „tried to express*" juicht hij toe en acht hij noodzakelijk. Als zij het niet gedaan hadden, zou iedere volgende tijd zich ertoe genoodzaakt hebben gezien. Want de persoon van Jezus stelt speculatieve problemen. „The person of Christ is the point in Christian religion where the intellect feels overwhelmed by mysteries".

Als voornaamste typen van de apostolische interpretatie dezer mysteriën van Jezus' persoon ontleedt hij er dan drie: Paulus, den Hebreeënbrief en de Johanneische litteratuur. Doch bij alle transscendente momenten in het leven van Jezus die om interpretatie vragen, blijft het toch een probleem hoe de apostelen den moed tot die interpretatie hadden na Golgotha. Fairbairn's oordeel is dat alleen een Opstandingsgeloof zoowel bij de twaalven als bij Paulus dien moed

1) Zie hierboven pag. 291, laatste all.
2) pag. 4 en 8.

verklaart. Zeer zwevend laat Fairbairn zich erover uit hoe hij zich dat geloof in Jezus' opstanding denkt te zijn ontstaan. Opzettelijke fictie sluit hij uit. Dat het een gevolg zou zijn van een psychologisch proces in de voorstellingswereld der jongeren acht hij een onjuiste verklaring. Eene dergelijke apotheose van een mensch vindt hij denkbaar bij een Griekschen geest, maar niet bij een Joodschen. Maar of het nu het geopende, ledige graf was, of slechts manifestaties van het onsterfelijk deel van Jezus' persoon, Fairbairn laat zich niet erover uit. Het eenige wat hij ervan zegt is: „The resurrection was not a more physical miracle, but a spiritual experience. It meant that Jezus lived and reigned as both Lord and Christ" [1]).

Evenzoo dubbelzinnig is hij bij de verklaring van Paulus' opstandingsgeloof en van zijne daardoor gemotiveerde Christologie. Op de zienswijze die dat geloof tot een psychologisch proces in Paulus herleidt, gaat hij hier dieper in. Hij schetst haar aldus: „In the very struggle to obey the law which commanded him to trouble and waste the church, Paul discovered two things: α. the ethical or spiritual impotence of the law; β. the potency of Jesus, as shown in the men he persecuted. And this discovery involved a change of relation to Jesus. What the law could not do, Jesus as the Christ had done; the power the law withheld, He had imparted. And it was this sense of the power which lived in Him, that found expression in Paul's theology". Maar, gaat Fairbairn voort, hoeveel deze psychologische factor hielp om Paulus eerbied voor Jezus' persoon in te boezemen, hij verklaart noch de genesis noch den vorm van Paulus' christologische gedachte.

Welke factor dient dan wel verklaart? Dit zegt Fairbairn niet of zeer onduidelijk. Eene ervaring dat Christus leeft en regeert? De verschijning op den weg naar Damascus? Fairbairn is hierover zòò onduidelijk, dat het den schijn heeft of hij Paulus' bekendheid met de transscendente elementen in Jezus' histo-

1) pag. 527.

risch bewustzijn, vooral dat gelegen in zijn woord: „niemand kent den Zoon dan de Vader en niemand den Vader dan de Zoon" als hoofdradix van heel Paulus' Christologie beschouwt [1]). Deze beschouwing is zeer zeker in de lijn van Fairbairn's poging om de Paulinische christologie te rechtvaardigen als aanknooping aan transscendente momenten in Jezus' levensgeschiedenis. Maar zoozeer ik die poging toejuich, bevredigt zij hier? Wreekt zich hier niet een verzuim dat Fairbairn zooeven bij dat onderzoek naar de transscendente momenten in Jezus levensgeschiedenis pleegde door de Verschijningen na Paschen ervan uit te sluiten?

Laat mij hier eindelijk invoegen wat Fairbairn denkt over de transformatie die het *Kruis van Jezus* vanuit het opstandingsgeloof en de daarop gebouwde christologie bij de apostelen onderging. Hij heeft er open oog voor dat deze interpretatie van Jezus' dood geïnfluenceerd is door de scholen waartegenover zij werd gevormd. Hij onderscheidt er drie typen in: de profetische, de sacerdotale (Hebr. brief) en de rabbinaal getinte (Paulus). Welke interpretatie Fairbairn echter zelf aanneemt, drukt hij minder duidelijk uit dan welke hij verwerpt: „what even the death of Christ may signific, it does not mean an expedient for quenching the wrath of God, or of buying off man from his vengeance [2]). Dat hij daarmee de hoofdmassa van Paulus' staurologie verwerpt, schijnt hem niet tot bewustzijn te zijn gekomen. Want mogen er ook meer ethische lijnen hier en daar [3]) door Paulus' uitspraken over Jezus' dood loopen, de hoofdlijn wordt toch aangegeven door deze gedachte: Christus dood verlost van onder de ὀργή Gods. Er was wel degelijk in Godzelf eene spanning op te heffen. Christus' dood maakte het God mogelijk zondaars te rechtvaardigen en rechtvaardig te blijven. Bovendien staat Fairbairn al verre van Paulus' staurologie af, daar hij in den dood in het algemeen een natuurlijk verloop ziet. Paulus' heele

1) pag. 475.
2) pag. 500 en passim.
3) Ro. 5 : 19.

staurologie rust immers op de beschouwing dat de dood is de bezoldiging der zonde. Wie sterft, is gerechtvaardigd van de zonde (Rom. 6 : 7). Om ons te rechtvaardigen van de zonde zonder ons te doen sterven, heeft God hem die van geen zonde wist voor ons tot zonde gemaakt, en in onze plaats den kruisdood doen sterven.

Ook voor de apostolische staurologie zoekt Fairbairn aanknoopingspunten in Jezus' eigen woorden over zijn dood. Hij vindt ze voornamelijk in het bekende woord over den „losprijs voor velen" (Mc. 10 : 45) en in de Avondmaalswoorden. Maar ook hier is het hem moeilijk zijn eigen meening buiten die der woorden te houden. Het best gaat dat nog bij het eerste woord over den losprijs. Bij verklaring van dit woord gaat hij uit van het tekstverband: de tegenstelling tusschen het wereldrijk dat heerscht door macht en geweld, en het Godsrijk dat tracht te heerschen door liefde. Op dezen laatsten weg is het kruis onvermijdelijk. Jezus zag zich voor het dilemma geplaatst de liefde-missie van het Godsrijk op te geven of te sterven. Feitelijk hebben allen die tot het Godsrijk willen behooren, die tragedie hunner ethische praeëminentie te verdragen. Maar ze zijn te zwak. Als het van hun afhing zou het Godsrijk onder het wereldrijk ondergaan. Nu stelt Jezus zich in hunne plaats en lijdt de uiterste consequentie dier ethische praeëminentie. De overwinning der liefde in dit lijden redt het Godsrijk voor de geloovigen. De zegepraal van de liefde in Jezus' dood wordt hun eene bevrijding van de zelfzucht, koopt hen los van onder de zonde-macht. Jezus' dood is dus inderdaad een losprijs, een λύτρον ἀντὶ πολλῶν. En triomfantelijk besluit Fairbairn deze exegese met de woorden: „dus geen loskoopen van den mensch uit de macht van wereld of duivel, geen schuld betalen aan God, geen satisfactie geven aan de eischen eener wet. Jezus denkt alleen aan den mensch die een slaaf is der zonde maar door Zijn dood van die slavernij vrijgekocht [1]).

1) pag. 410.

Bij de verklaring der Avondmaalswoorden gaat Fairbairn uit van het Joodsche paaschmaal. Het Avondmaal is voor het Nieuwe Verbond wat het Paaschmaal was voor het Oude. En ook het Joodsche Paaschmaal is geen middel om eene verzoening *tot stand* te brengen, het is symbool eener reeds *bestaande* verzoening, uitbeelding van de eenheid van God met zijn volk. „Het bloed van het Paaschlam vloeit niet om een wraakgierig God te verzoenen, het *maakte* God niet genadig, het *vond* Hem genadig. Het was het zegel eener barmhartigheid die was betoond, niet de koopprijs voor eene genade die onthouden werd en gekocht moest worden".

Laat het waar zijn dat er reden is het Avondmaal van uit het Joodsche Paaschmaal te bezien, een strict doortrekken der lijnen doet zeker te kort aan den ernst van het Avondmaal. Juist het moment van den dood, van het verbroken lichaam, van het bloed waarop in het Avondmaal toch het hoofdaccent ligt, heeft bij het Paaschlam immers in het geheel niet die ernstige beteekenis. Daar is de dood immers slechts noodzakelijk opdat het lam gegeten kan wórden. En dan, is deze opvatting van het Paaschmaal de juiste? Zou tenminste voor de in Jezus' dagen circuleerende opvatting over het Paaschmaal Paulus geen beter interpreet zijn dan Fairbairn?

Maar moge de exegese hier dan niet objectief genoeg zijn, wat Fairbairn's subjectieve meening is, komt daardoor des te duidelijker uit, althans naar de negatieve zijde. Ten sterkste verwerpt hij alle legale of juridieke verklaringen van het kruis. Nog in het slot van zijn boek ziet hij er eene religieuse eminentie van het Christendom in, dat het niet als andere godsdiensten zoekt „to change God through sacrifices".

Over dit slotgedeelte van het boek kan ik kort zijn, al is het de apsis, met het oog waarop heel dit langschip is gebouwd dat wij hebben doorwandeld. Fairbairn levert hier de aangekondigde vergelijking van de elementen en ideeën in deze apostolische en kerkelijke interpretatie van Jezus Christus met

de constitutieve elementen in het ideaal van godsdienst. En zijne conclusie is: de godsdienst dien Christus mogelijk maakte, is er een die universeel moet worden, want zijn ideaal is het meest humane en weldadige dat ooit tot menschen is gekomen. Hij gaf der Godheid een volstrekt ethischen inhoud, en daardoor ook den godsdienst. En zoo maakte hij het mogelijk, neen verplichtend en gebiedend het geheele leven van den mensch, zoowel het individueele als het collectieve van ethiek te vervullen.

De nadere adstructie die Fairbairn hiervan geeft, bevat wel veel interessants, maar vindt bij reeds overtuigde Christenen toch te algemeene instemming dan dat zij nog in bijzonderheden behoeft herhaald te worden. Bovendien is zij wat vaag en laat vele vragen onbeantwoord. Wat denkt Fairbairn nu ten slotte over de verhouding van Jezus' persoon tot God? Wat omtrent de plaats die de nu in eeuwigheid levende persoon van Jezus bekleedt ten aanzien zijner kerk? Waarom wijdt hij zoo weinig aandacht aan hetgeen in een diep Christenleven, bv. in dat van Paulus, een zoo groote plaats bekleedt: de inwerking des heiligen Geestes? Of is Gods immanentie voor hem slechts eene ideëele? Fairbairn geeft daarop weinig belijnde antwoorden, of in het geheel geen antwoorden, zoodat ik het eens ben met de kritiek die H. Rashdall in de eerste afl. van het nieuwe Hibbert Journal op „The Philosophy of the Christian religion" gaf: het boek is eigenlijk meer eene collectie allerbewonderenswaardigste prolegomena tot zulk eene philosophie, dan de philosophie zelf. Wij begeeren nog meer te weten over het verband tusschen de bijbelsche interpretatie van Christus' persoon en die van de latere Kerk, en wij hebben van beide interpretatiën eene reïnterpretatie noodig in de taal van onzen tijd".

Maar evenzeer onderschrijf ik het oordeel „dat er in den laatsten tijd misschien geen belangrijker bijdrage tot dezen arbeid is geleverd". Ook bij den criticus Rashdall kwam onwillekeurig eene vergelijking in gedachte met Harnack's „Das Wesen des Christentums". Op de vraag die door deze voorlezingen controvers is geworden: of Jezus in het Evangelie

behoort? is Fairbairn's boek in zekeren zin een antwoord. En m. i. een antwoord dat in de goede richting wijst. Ja, er zal dieper gaande critiek noodig zijn op de interpretatie van Jezus' persoon door apostelen en Kerk, dan Fairbairn levert. Ieder dogma zal in bijzonderheden moeten worden behandeld om de blijvende kern, het postulaat van den religieusen geest dat erin opgesloten ligt, te scheiden van het vergankelijk omhulsel en zoo aannemelijk te maken voor den door wijsbegeerte en wetenschap verfijnden menschelijken geest van heden. *Maar naar zulk een kern, naar die postulaten, naar de motieven voor de dogmavorming zal moeten worden gezocht.* Een angstvallig zich beperken tot het historisch Jezus-beeld met vreesachtig buitensluiten van alle metaphysica, heeft het Christendom maar al te zeer vervlakt, en pijlt de diepe beteekenis der dogmengeschiedenis toch in het geheel niet.

Zeer zeker is dit re-interpreteeren van de apostolische en kerkelijke interpretatie van Jezus' evangelie en persoon in de meer geschoolde denk-categorieën van onzen tijd een moeilijke arbeid. Maar ik geloof met Rashdall: „it is perhaps the special intellectual need of our time". En ten aanzien van Fairbairn's Philosophy of the Christian Religion, die in die richting stuwt, wil ik besluiten insgelijks met een woord van bovengenoemden criticus: „to say that F. has greatly helped towards the solution of this problem, is it not the most that can well be said of any man?"

Utrecht. J. A. RUST.

Euodia en Syntyche.

Euodia en Syntyche hebben de uitleggers nog meer gekweld dan elkander. Hare namen komen in de inschriften van Philippi niet voor, wél elders. Volgens Philipp. IV, 2 behoorden zij tot de werkzaamste leden dier gemeente. Of zij bij het eerste dan bij een later bezoek van Paulus aan Philippi zijn bekeerd geworden, is niet zeker. De auteur der Handelingen noemt ze in het verhaal van de stichting der gemeente, H. XVI, niet. Hij bericht het volgende. Nadat Paulus, Silas en Timotheüs Phrygië en Galatië doorgetrokken waren, wilden zij in Azië prediken, maar werden hierin verhinderd door den H. Geest (vs. 6). Daarna bij Mysië gekomen, poogden zij naar Bithynië te reizen, maar ook nu *οὐκ εἴασεν αὐτοὺς τὸ πνεῦμα* (vs. 7). In deze pijnlijke onzekerheid ten aanzien van hun arbeidsplan kwamen zij te Troas, met haar levendig verkeer met Macedonië, waar onwillekeurig de vraag zich aan hen moest opdringen of hun toekomstig arbeidsveld ook aan de overzijde van den Hellespont lag. Op die vraag kwam het antwoord van Boven in den vorm van het bekende nachtelijk gezicht; de Macedonische man werd voor Paulus het type van het heilbegeerig Macedonië; en ettelijke dagen daarna kwamen hij en zijne medearbeiders, bij wie zich te Troas, ook Lucas, de auteur der Wij-stukken gevoegd had (vs. 10), te Philippi. Bij de stad, waar in 42 v. C. de Romeinsche republiek onderging, verkreeg ruim

een eeuw later het Christendom vasten voet in Europa. Ook hier zocht Paulus allereerst voeling met de Joden. Zij hadden te Philippi, waarschijnlijk vanwege hun gering aantal, een προσευχή [1]), d. i. een open of overdekte ruimte met zitplaatsen (vs. 13), gelegen buiten de poort, met het oog op de voorgeschreven reinigingen, aan de rivier (Gangas), welke Paulus op Sabbat bezocht en waar hij een gehoor aantrof, hoofdzakelijk bestaande uit vrouwen. Een dezer, een proseliete, een purperverkoopster uit Thyatira in Lydië en daarom misschien Lydia of de Lydische geheeten, (een weduwe?), werd de gastvrouw van Paulus, de stammoeder der gemeente, de eerste Europeesche Christin. Echter was het een andere vrouw, die den Apostel noopte, zijn prediking te staken. De bestraffing van een buikspreekster [2]), die bij hare stadgenooten voor een waarzegster doorging, en des Apostels afkeer van haar dubbelzinnig, opzienbarend geroep leidden tot een volkstumult, waarbij als voorwendsel diende dat Paulus en Silas een „religio illicita" [3]) predikten. Beiden werden gegeeseld,

---

1) Volgens Schürer zal een eigenlijke synagoge bedoeld zijn, daar de προσευχή de gewone plaats van samenkomst van Joden en proselieten op Sabbat was (vs. 13), en het woord, met name bij Philo deze beteekenis heeft (Gesch, d. Jüd. Volkes II², S. 373). Lukas maakt echter onderscheid. H. 17, 1. 10 vermeldt hij synagogen te Thessalonika en Beréa. Vgl. ook 16, 13 οὗ ἐνομίζομεν προσευχὴν εἶναι, hetwelk geen voor de hand liggende uitdrukking met het oog op een synagoge is.

2) Van de παιδίσκη zegt de Gr. tekst (vs. 16) dat zij was μαντευομένη en dat zij had een πνεῦμα πύθωνα — een geest Python, de naam van den Delphischen draak, dien Apollo gedood had. Volgens Plutarchus (de defect. orac. 9) duidde de naam een waarzegger aan, die uit den buik sprak (אוֹב LXX ἐγγαστρίμυθος). Suidas: ἐγγαστρίμυθος· ἐγγαστρίμαντις, ὄν τινες νῦν Πύθωνα. Credebatur daemon e ventre illorum loqui et vaticinari (τὴν Εὐρυκλέους μαντείαν. Aristoph Vesp. 1019 — naar Eurykles, een vermaard buikspreker te Athene, van wien men zeide: τάληθη μαντεύσασθαι διά τοῦ ἐνυπάρχοντος αὐτῷ δαιμονος). Vgl. Blass, Acta p. 179. Stephanus, Thesaurus i. v. Eurycles.

3) Ofschoon de invoering van vreemde godsdiensten bij de Romeinen verboden was, werden collegia, ook religieuze, van staatswege erkend. Hunne leden mochten zich organiseeren en tot de uitoefening van een bepaalden cultus vereenigen (coire, convenire licet). Ten gevolge hiervan was ook het Jodendom een „religio licita". De aanklacht tegen Paulus veronderstelt dus dat

in de gevangenis geworpen maar op wonderdadige wijze bevrijd. Tot de eerste geloovigen behoorden, behalve de Lydische, de eveneens niet met name genoemde cipier en de *ἀδελφοί* (vs. 40). Maar was de Lydische misschien Euodia of Syntyche en de cipier Syzygus of Clemens van Philipp. IV, 3?

Beide vrouwen zouden reeds lang vergeten zijn, wanneer zij niet met elkander getwist hadden. De vermaning van Paulus Philipp. IV, 2. 3 is sober en kort. *Εὐοδίαν παρακαλῶ καὶ Συντυχὴν παρακαλῶ τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ; ναὶ ἐρωτῶ καὶ σέ, γνήσιε σύνζυγε, συνλαμβάνου αὐταῖς, αἵτινες ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησαν μοι μετὰ καὶ Κλήμεντος καὶ τῶν λοιπῶν συνεργῶν μου, ὧν τὰ ὀνόματα ἐν βίβλῳ ζωῆς.* D. i. „Euodia vermaan ik en Syntyche vermaan ik eensgezind te zijn in den Heer. Ja, ik vraag ook u, echte Syzygus, trek u harer aan, die in het Evangelie met mij gestreden hebben alsmede met Clemens en mijne overige medewerkers, wier namen in het boek des levens staan". Paulus zegt niet waarover het geschil liep, noch wie van beiden gelijk had. Hij zet de namen voorop, met herhaling van *παρακαλῶ*, voor beide vrouwen zeker niet aangenaam, daar de brief in de vergadering der gemeente werd voorgelezen, maar voor ons een bewijs dat hare geschillen op het gemeentelijk leven inwerkten. Waren zij

---

men hem en Silas niet voor gewone Joden hield, maar dat zij iets anders waren. Mogelijk ook dat de ongunstige stemming, welke te Rome jegens de Joden heerschte, tengevolge waarvan Claudius hen kort geleden (49—50) uit Rome verbannen had (Hand. 18, 2), te Philippi inwerkte. Het gansche bericht verplaatst ons in een Romeinsch milieu. Vgl. *οἱ στρατηγοί* 16 : 20, 22, 35, 36, 38), d. z. de Praetoren (duo viri juri dicundo), de hoogste overheden in een kolonie, waarschijnlijk dezelfde, die vs. 19 in het algemeen *ἄρχοντες*, magistraten, heeten; *οἱ ῥαβδοῦχοι* (35. 38), die de fasces droegen, de lictoren of gerechtsdienaars; het hoog zelfgevoel en de trotsche Jodenverachting, vs. 20. 21. Ook leeren de inschriften, dat althans de helft der bevolking uit Latijnen bestond; waarschijnlijk was er zelfs van stadswege een Latijnsch theater. Geen wonder trouwens, want Philippi was een kolonie. Vgl. Heuzey et Daumet, Mission archéologique de Macédoine 1876. Vincent, Commentary 1897. p. XVII.

diakonessen en betroffen hare geschillen dezen arbeid der liefde? Niet onmogelijk. Hoe het zij, Paulus vermaant ze dezelfde gezindheid te hebben ἐν κυρίῳ, in wien zij één waren, en roept, ook om den vrede te herstellen, de medewerking in van een invloedrijk lid der gemeente. Bij γνήσιε σύνζυγε aan de vrouw van Paulus of aan een Christelijke zuster te Philippi te denken, gaat niet aan vanwege den mannelijken vorm van het praedicaat, Terecht zegt Van Hengel (*Commentarius perpetuus in ep. Paul ad Philipp.* 1838 p. 271): „Uxorem Pauli significari, iam veteres contenderunt memorati a Chrysostomo, recentiori aetate imprimis Erasmus. Sed Apostolum in coniugio vixisse, nec traditum nobis est ab auctoribus fide dignis, nec ferunt verba eius I Cor. VII, 7. Eum autem hic uxorem suam, vel aliam mulierem compellasse, propter coniunctionem adjectivi γνήσιε cum substantivo Σύζυγε prorsus improbabile est". Even onwaarschijnlijk is het gevoelen dat Lucas, Silas of Timotheüs (Völter, *Theol. Tijdschr.* 1892 bl. 124) bedoeld is. Elke verklaring van dien aard mislukt op de overweging dat zij, vanwege haar onbepaaldheid, bij de gemeente aanleiding tot misverstand moest geven. Hetzelfde geldt van de gissing van J. B. Lightfoot (*Saint Paul's Epistle to the Philippians* 1900 p. 158)], dat Paulus Epaphroditus bedoelde, vooral wanneer deze de schrijver van den brief was; in dat geval toch zou Epaphroditus aan zichzelven geschreven hebben, hetgeen ongerijmd is. M. i. moet Syzygus als eigennaam opgevat worden. Paulus noemt hem γνήσιος en wil zeggen: Uw naam, Syzygus, is de uitdrukking van uw wezen; gij zijt inderdaad een medejuk of medearbeider; trek u beide vrouwen aan; wees haar behulpzaam en tracht allereerst beiden te verzoenen. Ook bij de vestiging van het Christendom te Philippi speelde de vrouw een belangrijke rol. Maar de Apostel is er zoo verre van af, haar een eigen, zelfstandige positie toe te kennen, dat hij aan beide vrouwen Syzygus toevoegt en ze stelt onder diens mannelijken invloed.

Het komt mij voor dat deze verklaring zichzelve aan-

beveelt. Zij is eenvoudig en natuurlijk. De nieuwere uitleggers echter dachten er anders over en ontdekten in beide namen allerlei geheimzinnigheden in verband met de inwendige gesteldheid der gemeente. Het verst ging Hitzig (*Krit. paul. Briefe* 1870). Hij verklaarde beide namen uit Gen. XXX, 11. 13: Συντύχη uit den uitroep van Lea bij de geboorte van Gad, Εὐοδία uit den naam Azer. Schwegler (*Das Nachap. Zeitalter* u. s. w. 1846 II. S. 135) hield beide namen voor typische partijleuzen; Euodia zou de Joodschchristelijke, Syntyche de Heidenschchristelijke partij voorstellen; „beide werden nun, unter bedeutsamer Erwähnung des Clemens, ermahnt einträchtig zu seyn im Herrn". Volkmar (*Theol. Jahrbb.* 1856. S. 311 f. 1857. S. 147 f) las in de Ap. Const. dat Petrus zekeren Euodius te Antiochië als bisschop aanstelde; dus kon Εὐοδία (v. ὁδός = godsdienstleer) in den brief aan de Philippiërs niets anders aanduiden dan de Joodschchristelijke partij en Συντύχη (= consors), bij wijze van tegenstelling, de Heidenschchristelijke fractie, die het heil mede deelachtig geworden was. Holsten (*Jahrbücher für Protestant. Theol.* 1876. S. 70) keerde de rollen om. Euodia zou de Heidenschchristelijke, Syntyche de Joodschchristelijke fractie aanduiden. „Es hat nichts Auffälliges, wenn der Verfasser des Briefes die beiden in der Gemeinde bestehenden Gruppen, die sich noch nicht völlig mit einander geeint und verschmolzen hatten, in diesen beiden Frauennamen allegorisch zusammenfasst. Nur möchte ich die Εὐοδία im Munde eines Pauliners auf den heidenchristlichen Teil der Gemeinde beziehen, der von Anfang an den guten Weg des Heils in Christo gewandelt ist, die Συντυχή aber auf den judenchristlichen Teil, der mit jenem auf diesem Wege zusammengetroffen ist". In dezelfde richting opereerde onze landgenoot Völter (*Theol. Tijdschrift* 1892 bl. 122 v.). Blijkens de vermaning τὸ αὐτὸ φρονεῖν ἐν κυρίῳ in verband met de pericope H. I, 27—II, 16 zou het geschil niet geloopen hebben over eenig ondergeschikt punt maar betrof het „eine Differenz in der christlichen Denkweise". En aangezien beide vrouwen wel niet als de hoofden van twee tegenover elkander staande partijen kunnen gedacht

worden, waren zij hare „symbolische representanten”. In Euodia en Syntyche zijn alzoo de twee bestanddeelen der gemeente, de Heidenschchristelijke en de Joodschchristelijke gepersonifieerd. Dergelijke stemmen kwamen ook van de rechterzijde. Volgens A. Klöpper, een van de jongste verklaarders van onzen brief, waren ten huize van beide vrouwen gemeentelijke samenkomsten (ἐκκλησίαι κατ' οἶκον) en wijzen zoowel τὸ αὐτὸ φρονεῖν van H. II, 2 als de scherpe qualificatie H. III, 2 op twee typen van vroomheid, een Joodsch- en een Heidenschchristelijke (*Der Brief d. Ap. Paulus an die Philipper* 1893 S. 229).

Ik heb geen spoor van deze dingen in den brief gevonden. Deze verklaring is een nawerking van de Tubingsche kritiek, waarbij men de tegenstelling in andere gemeenten, b.v. in die van Korinthe, op die van Philippi overbracht. Het beroep op analoge voorbeelden van Hagar en Sara in Gal., van Rachel in Matth. en de vrouw Jesabel in de Openb. (Holsten) gaat niet op. Afgezien van de uitdrukkelijke herinnering in Gal. IV, 24 ἅτινα ἐστιν ἀλληγορούμενα bewijst het niet meer dan dat men zich van historische namen bediende om zekere categoriën van menschen aan te duiden; niet, dat men namen met dat doel verdichtte (Cramer, *N. Bijdragen* III bl. 62). Ook de uitspraken, waarop men zich beroept, bewijzen niet wat zij bewijzen moeten. Wanneer Paulus bij τὸ αὐτὸ φρονεῖν IV, 2 aan een verschil in denkwijze gedacht had, zou hij νοεῖν, λογίζεσθαι gebruikt hebben (vgl. I Kor. XIII, 11). Nu bezigt hij herhaaldelijk φρονεῖν (I, 7. II, 2. 5. III, 15. 19. IV, 2), dat meer een praktische gemoedsrichting aanduidt, de gezindheid jegens anderen, waarom Paulus τὸ αὐτὸ φρονῆτε H. II, 2 verklaart door de aansporing tot een betooning van liefde, die alle zelfzucht uitsluit: τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες, σύνψυχοι, τὸ ἓν φρονοῦντες. Evenmin kan men zich beroepen op H. III, 2: βλέπετε τοὺς κύνας, βλέπετε τοὺς κακοὺς ἐργάτας, βλέπετε τὴν κατατομήν. Vooral Klöpper heeft hier de Judaisten uit II Kor. en Gal. teruggevonden. „Für jeden nun, welcher der scharf einschneidenden Polemik des Paulus gegen gewisse judaisierende Agita

toren in der korinthischen Gemeinde im dem zweiten an dieselbe gerichteten Briefe eine nähere Untersuchung zugewendet hat, stellt sich die Ähnlichkeit sowohl in dem Ausgangspunkt, wie in den Zielen, wie auch in dem modus procedendi der bezüglichen Subjekte einerseits, anderseits in der Art und Weise, wie der Apostel in Abwehr und Vorstoss gegen sie operiert, als eine so frappante heraus, dass, wenn wir auch noch einige Züge aus den gegen ganz gleichartige falsche Brüder gerichteten Partieen des Galaterbriefes mit hinzunehmen, wir kaum fehlgehen können, wenn wir den uns hier zu Besprechung vorliegenden Abschnitt unseres Briefes in den Gesichtskreis jener Parallelen hineinrücken, um uns seine Eigentümlichkeiten näher anschaulich zu machen" (T. a. pl. S. 174 f.). Lightfoot vertaalt βλέπετε met „be on your gard against" (T. a. pl. 143). Intusschen zegt Paulus niet βλέπετε ἀπὸ met den Genit. (Mark. VIII, 15), hetgeen inderdaad die beteekenis heeft, maar, veel zachter „ziet ze aan", diligenter attendite (Suicer, *Thesaurus* i. v.); vgl. I Kor. I, 26: βλέπετε τὴν κλῆσιν ὑμῶν. Het veronderstelt dus niet, dat de Judaisten reeds in de gemeente waren opgetreden. Zelfs kan men met Lisco vragen of Paulus hier misschien citeert wat de Judaisten van hem en zijne medewerkers lasterden. In elk geval wordt dan de samenhang beter, daar Paulus zoowel in vs. 1 als in vs. 3 spreekt van zichzelven. En wat eindelijk de pericope H. I, 27—II, 13 aangaat, men behoeft die slechts onbevooroordeeld te lezen om den indruk te ontvangen, dat ja, sommigen in de gemeente gedreven werden door ijdelheid, jaloezie en eigenbelang en dergelijke kleine motieven maar niet door verschil in religieuze overtuiging. „Alleen gedraagt u als (hemel)burgers, waardig het Evangelie van Christus, opdat ik, hetzij ik kom en U zie, hetzij ik verre ben, van U hoor, dat gij staat in één geest, te zamen strijdende, één ziel voor het geloof des Evangelies; en dat gij U in niets laat vervaard maken door de tegenstanders, hetwelk hun een bewijs is van verderf, maar U van heil; en wel van Godswege, daar het U vergund werd, niet slechts in Christus te gelooven, maar ook voor Hem te lijden, in

denzelfden kamp, als gij in mij gezien hebt en nu hoort. Wanneer derhalve nog kracht heeft eenige vermaning in Christus; wanneer nog kracht heeft eenige liefdevolle toespraak; wanneer nog kracht heeft eenige gemeenschap des geestes, wanneer nog kracht heeft hart en barmhartigheid, zoo maakt mijn vreugde vol, dat gij dezelfde gezindheid hebt, dezelfde liefde, één ziel, één zin, niet gedreven wordende door partijzucht, noch door ijdele roemzucht, maar, in nederheid, elkander hooger achtende dan zichzelven; een ieder niet lettende op het zijne maar ook op dat van anderen. Zij ulieder gezindheid die, welke ook in Christus Jezus was, die, hoewel hij in een Godsgestalte bestond, het niet van beteekenis achtte [1]), Gode gelijk te zijn, maar zichzelven ontledigde, doordat hij een dienstknechtsgestalte aannam, in gelijkheid van menschen optrad en, in uitwendig voorkomen bevonden als een mensch, zich vernederde, gehoorzaam geworden tot den dood, en wel den dood des kruises. Daarom heeft God hem ook zóó verhoogd en hem een naam verleend, die boven allen naam is, opdat in den naam van Jezus zich zou buigen alle knie van hemelsche, aardsche en onderaardsche wezens, en alle tong zou belijden dat Jezus Christus Heer is tot heerlijkheid van God, den Vader. Derhalve, mijne geliefden, gelijk gij ten allen tijde gehoorzaam waart, zoo werkt, niet alleen in mijn tegenwoordigheid maar nu veel meer in mijn afwezigheid, Uw eigen heil met vrees en siddering af; immers het is God, die in U werkt zoowel het willen als het werken ter wille van het welbehagen ......

In deze gansche pericope vind ik geen spoor van verschil in denkwijze, geen enkele toespeling op een Joodsch- en Heidenschchristelijke vroomheid, op het bestaan van twee groepen in de gemeente.

---

1) *ἁρπαγμὸν*, roof, geeft geen zin en past niet in het verband. Aanbeveling verdient de conjectuur van Naber (Mnemosyne 1878) *οὐχὶ πρᾶγμα ἡγήσατο*, het geen zaak van aanbelang achtte.

De toon van den brief is hiermede in overeenstemming. Voor zoover wij weten was de gemeente te Philippi de eenige, van welke Paulus herhaaldelijk geldelijke ondersteuning aannam. Misschien ook geen gemeente, waaraan de Apostel zoo innig verbonden was. Zoo dikwijls hij aan zijne Philippiërs dacht, dankte hij zijn God (I, 3); zoo dikwijls hij bad, deed hij zijn gebed voor hen met verheuging, vanwege hun bestendige trouw aan het Evangelie (I, 4. 5). Hij droeg ze in zijn hart (I, 7). Met al de innigheid van Christus Jezus verlangde hij hen te zien (I, 8). Ten aanzien van hen had hij slechts één bede, dat hun liefde steeds rijker mocht worden in kennis en alle zedelijke ervaring, opdat zij rein en onberispelijk zouden zijn tegen den dag van Christus (I, 9 v.). Zij waren ten allen tijde gehoorzaam (II, 12), zijn vreugde en kroon (IV, 1). Van grove gemeentelijke afdwalingen heeft de brief geen spoor. Evenmin van een breuk met de synagoge. Wanneer Paulus van de δικαιοσύνη spreekt, vermeldt hij alleen haar vrucht (I, 11). Hij wil dan ook geen nieuwe dingen zeggen, maar alleen het reeds gezegde bevestigen en ontwikkelen (I, 9. II, 12. 15. 16 e. e.). Hoe geheel anders spreekt de Apostel in brieven aan gemeenten, die door partijschap verdeeld waren!

Onder de oudste Christenen hadden ook de Philippiërs een eigen type. Zij waren niet speculatief en beweeglijk als de Korinthiërs, niet vatbaar voor tegenstrijdige indrukken als de Galatiërs, niet geestelijk overspannen als de Thessalonikers, niet ascetisch gezind als de Romeinen. De deugden, waardoor zij zich onderscheidden, waren inzonderheid de algemeen menschelijke: aanhankelijkheid, offervaardigheid, trouw. Renan heeft ook hier verband gelegd tusschen deze deugden en het karakter der Macedoniërs. „Quant à la Macédoine", zegt hij (*Saint Paul* p. 136), „c'était peut-être la région la plus honnête, la plus sérieuse, la plus saine du monde antique". Wanneer dit juist is, zijn de Philippiërs hiervan een merkwaardig exempel. Maar in geen geval mag men Euodia en Syntyche tot partijtypen

maken. Zij kibbelden, tot schade van den bloei der gemeente [1]).

1) In de richting van de door mij afgekeurde verklaring bewogen zich reeds Polus, Wels, Whitbey e. a. (Holl. vert. met eene voorrede van Joan van den Honert 1756). Zij teekenen bij Phil. 4, 3 het volgende aan: „Twee vrouwen, leden van de gemeente te Filippi, waartusschen eenig verschil schijnt geweest te zijn; of, uit hoofde van tijdlijke dingen en tusschen elkanderen; of tusschen haar en de gemeente, hebbende zij eenige begrippen, waarin zij met haar verschilden; afgetrokken zijnde door de valsche leeraars, van de eenvoudigheid van het euangelie, en hare standvastigheid in het gelove; en dit is waarschijnlijk, omdat men bezwaarlijk kan denken dat de apostel van zoo bijzonder verschil zoo openbaarlijk zou spreken.....”

C. H. van Rhijn.

Enkele opmerkingen naar aanleiding van: „Oorsprong en beteekenis van de „Tien Woorden".

(Theol. Tijdschrift Jan. '03).

Tot mijn spijt kreeg ik het Januari-nummer van het Theol. Tijdschrift eerst nu in handen. Daardoor komen de opmerkingen, die ik naar aanleiding van bovengenoemde verhandeling van Prof. Eerdmans mij veroorloof in 't midden te brengen, vrij laat.

Het belangrijke der genoemde verhandeling zit in de conclusie des schrijvers, dat de dekaloog, ofschoon niet in den uitvoerigen stijl der tegenwoordige redacties van Exodus of van Deuteronomium, niet alleen afkomstig *kan* zijn uit den Mozaïschen tijd, maar daarin thuis hoort, of met prof. E.'s eigen woorden, „dat de „tien woorden" niet alleen door de „geschiedenis niet worden uitgesloten, doch dat zij zelfs door „de gebeurtenissen worden geeischt". Merkwaardig resultaat, te meer opvallend, daar nog betrekkelijk zoo kort geleden in een onzer nieuwste commentaren, die van prof. B. Baentsch op Exodus—Leviticus, ed. Nowack, met zoo groote beslistheid dienaangaande werd verzekerd: „Die streng geschicht-„liche Betrachtung schliesst diese [die Mosaïsche] Autorschaft völlig aus". Van waar zulk een geheel uiteenloopend oordeel? In de „Tien Woorden" werd tot dusver nagenoeg algemeen een veel dieper zedelijke zin gelegd, verklaart E., dan zij werkelijk hebben; zij dragen lang zoover niet, als hun wordt toegeschreven, en dit juist bracht zoovelen tot de gevolgtrekking, dat hun ontstaan samenviel met het aanbreken

der profetische periode, of liever nog dat zij de neerslag waren der profetische prediking. Leg er niet in, wat er niet in zit, waarschuwt E. en gij zult zien, dat in allen gevalle de voorstelling, die het O. T. omtrent den tijd van hun ontstaan geeft, niet gewraakt behoeft te worden.

Maar het 10e gebod dan, zal men tegenwerpen, daar staat toch: „gij zult niet begeeren"; daarin wordt toch zulk een hoog zedelijk standpunt ingenomen, dat het onmogelijk uit den vòòr-profetischen tijd kan dateeren.

Het is voornamelijk naar aanleiding van dat 10e gebod, dat prof. E. tracht aan te toonen, hoe met dit „begeeren" niet een bloot verlangen is bedoeld maar de daad van het zich toeeigenen in zich sluit. „Ten onrechte", aldus verzekert prof. E. op bl. 25, „beschouwt men het 10e woord „als een zeer diepzinnig gebod; hoe algemeen de verklaring „ook moge zijn, dat hier blijk wordt gegeven van een diep „zedelijk inzicht, dat in de gezindheid des menschen den „wortel des kwaads ziet, toch is deze verklaring inleggen en „niet uitleggen". Het Hebreeuwsche begrip begeeren beteekent volgens E.: iets wat onbeheerd is tot zich nemen, en het onderscheid tusschen het „gij zult niet stelen", en „gij zult niet begeeren" is, dat het eerste wil zeggen: „het zich toeeigenen van beheerde (bezeten) goederen, het laatste: „het gebruik maken van de gelegenheid zich toe te eigenen wat onbeheerd is". Niet zonder grond beroept zich de S. op Ps. 68 : 17 en Spr. 12 : 12, doch niet bewezen is daarmee, dat deze waarschijnlijk wel oorspronkelijke beteekenis geen verdere uitbreiding heeft verkregen; in allen gevalle vinden wij in Deut. 5 : 18 als synoniem van לא תַחְמֹד gebruikt לא תִתְאַוֶּה, waarvan toch niet kan gezegd worden, dat het eveneens: begeeren, in bezit nemen inbegrepen, aanduidt; maar dan hebben wij ook in de Deuteronomische redactie van dit tiende gebod een, laat ons voorloopig aannemen, jongere maar toch Oud-Testamentische opvatting van dit tiende gebod, die nu nog niet op zoo bijzonder „bedenkelijke" wijze strijdt met wat de opstellers van den Heidelbergschen catechismus er in meenden te lezen.

Waar ik echter meer bepaald wensch tegen op te komen, is de op bl. 25 uitgesproken bewering: „Op zich zelf zou „een dergelijk afkeuren van de begeerlijke *gezindheid* reeds „onze verbazing wekken. Het is bekend, dat de O. T.ische „ethiek niet tot de gezindheid afdaalt. Het is de daad, die „zondig maakt, niet de beweegreden waaruit de daad is voortgekomen". Is dat inderdaad zoo? Zeker men kan zich, gelijk prof. E, doet, onder meer beroepen op Jonathans onwillekeurig en toch klaarblijkelijk als zonde aangerekend vergrijp 1 Sam. XIV, maar loopt er ook niet een andere lijn door Israëls zedelijk denken, waarop wijst het *onderscheid*, dat er wordt gemaakt tussehen de zonde begaan „met opgeheven hand" en de overtreding „in dwaling" gepleegd?

Prof. E. verzekert wel: „Ook de profeten zijn boven dit standpunt niet uitgekomen", maar ik vraag wederom: is dat juist? De profeten, die zoo sterk hebben veroordeeld de louter uitwendige vroomheid hunner tijdgenooten! — ligt achter zoodanig ijveren niet de krachtige, schoon niet met zooveel woorden uitgesproken, overtuiging, dat niet de daad op zich zelf, maar de gezindheid waarmede zij wordt verricht, hare waarde in het oog van God bepaalt? Het is zeker overbodig hierbij op te merken, dat voor den Israëliet, dus voor de profeten allereeerst, godsdienst en zedelijkheid vrij wel samenvallen. Prof. Hoekstra heeft m. i. niet gedwaald, toen hij in zijne „Geschiedenis der Zedeleer" I, 197, — na herinnerd te hebben aan de tegenstelling van het offer van Kain en Abel als openbaring van de overtuiging, dat het niet op de uitwendige gave maar op de gezindheid van den offeraar aankomt — in dit verband ook wijst op Jes. 29 : 13, de bekende woorden: „Want de Heere heeft gezegd: Daarom „dat dit volk mij nadert met zijnen mond en zij mij met „hunne lippen eeren, doch *hun harte* verre van mij houden".

Natuurlijk de termen uit een handboek der zedekunde kan men niet verwachten, maar verbieden uitdrukkingen als deze niet zoo absoluut te stellen, dat „de O. T.ische ethiek niet tot de gezindheid afdaalt?"

Prof. E. beroept zich op Job. „Job blijft onschuldig, omdat

hij met zijne lippen niet zondigde" (bl. 36), maar hier roept E. een getuige op, die hem m. i. in zijn zuiveringseed, cp. 31, zoo duidelijk mogelijk logenstraft. Ik citeer het 1e vs. van Job 31 naar de vertaling van Budde „Das Buch Hiob", ed. Nowack „In Pflicht genommen hatt ich meine Augen. „Wie hätt' ich auch sollen nach einer Jungfrau blicken"? en laat tevens volgen, wat Budde daaraan in een noot toevoegt: „Die erste Sünde gehört dem Gebiete der Fleisches- „lust an, die am unwillkürlichsten aus dem Naturuntergrunde „hervorschiesst. Den lüsternen Blick schon hat er sich ver- „sagt, und damit der Sünde die Wurzel abgegraben. Die „*Thatsünde* des Ehebruchs [ik cursiveer] bringt erst vs. 8". Wijst ook niet Jobs verzekering, dat hij op het goud zijn vertrouwen niet heeft gezet (vs. 24), dat hij niet blijde is geweest omdat zijn vermogen groot was, *bovenal*, *dat hij zich niet heeft verheugd over den tegenspoed van zijn vijand* (vs. 29) op een *gezindheid* des harten, waaraan een hooge zedelijke maatstaf wordt aangelegd?

Ik acht, dat men met wat al te nuchtere overwegingen deze en andere in het O. T. gevonden ontboezemingen aanhoort, indien men daarin niets bespeurt van eene onder Israël levende overtuiging, dat niet enkel het uitgesproken woord en de verrichte daad, maar ook de verborgen overlegging door God geoordeeld wordt.

Er is alle aanleiding om ook in deze zaak rekening te houden met het sterk sprekend gevoel bij den Israëliet. Zijn denken wordt spreken. Hij denkt hardop. Zijn zondige gedachten verkrijgen door de kracht waarmee ze zich voordoen, min of meer het karakter van zondige *daden*, zetten zich daarin om. Dit komt zoo eigenaardig uit in Hoofdstuk 31 van 't boek Job, het 26e en 27e vs., waar Job zich ook onschuldig verklaart aan de aanbidding der hemellichamen en betuigt „zoo ik het licht heb aangezien toen het scheen, of de maan heerlijk voortgaande, en *mijn hart* verlokt is geweest in het verborgene, dat *mijne hand* mijnen mond gekust heeft".

In de exegese van enkele aangehaalde teksten schijnt mij

prof. E. verkeerd te hebben onder den invloed van zijne overigens niet ongegronde verklaring van het Hebr. woord „begeeren" en in verband daarmee van de onder Israël gangbare opvatting van het eigendomsrecht. Althans nu wordt David en zijn mannen op bl. 28 een smet aangewreven, die zij niet verdienen. „David vindt het zeer verdienstelijk van „zichzelf", aldus E., „dat hij tegen den Kalebiet Nabal kan „zeggen: uwe herders zijn in onze omgeving geweest, maar „wij hebben hun geen leed berokkend, geen stuk hebben zij „vermist. Hij meent, dat hem voor deze braafheid een flink „geschenk toekomt" enz. Door E. wordt het dus voorgesteld alsof David zich er heel wat op laat voorstaan Nabal niets te hebben ontstolen. Dit is onjuist. David maakt aanspraak op iets van den feestmaaltijd, niet omdat *hij* niets geroofd heeft, maar omdat hij en zijne manschappen *anderen* belet hebben te stelen; omdat zij Nabals eigendom beschermd hebben dag en nacht, omdat zij, naar de eigen woorden van een van Nabals herders, „een muur rondom hen zijn" zijn geweest 1 Sam. 26 : 16.

Ook meen ik dat de uitdrukking „mijn verbond" in Jer. 34 : 18 voor het doel waarmee prof. E. het citeert, niet veel bijbrengt. „Mijn verbond" ziet daar duidelijk terug niet in de eerste plaats op de onderlinge, in het tweede deel van vs. 18 ook wel verbond genaamde afspraak door den Koning en de aanzienlijken voor Gods aangezicht gemaakt om een oud doch verwaarloosd gebod weder ten uitvoer te brengen, maar op het Verbond, dat vl. vs. 13 God maakte met de vaderen ten dage van de bevrijding uit Egypte zeggende: „Ten einde van zeven jaren . . . . . enz.

Ik zal niet ingaan op de door Prof E. gegeven voorstelling van de ook naar zijn oordeel wel degelijk bij den berg Sinai plaats gehad hebbende bondssluiting. Het zou mij voeren van mijn eigenlijk doel bij het uitspreken dezer korte opmerkingen: aan te toonen, dat de stelling: „de O. T.ische ethiek daalt niet tot de gezindheid af", nog aan gegronde bedenking onderhevig is en dus de afkeuring van de begeerlijke gezindheid nog niet noodwendig verbazing behoeft te wekken.

Overigens zullen velen het met belangstelling en erkentelijkheid opmerken, dat prof. E. tegenover de tot dusver onder de meeste critici gangbare opvatting, aan „de tien woorden" in hun kategorischen vorm hunne plaats aanwijst in den Mozaïschen tijd. Mij dunkt, dan is het ook niet al te zeer gewaagd een stap verder te gaan en hunne vaststelling of codificatie toe te kennen aan den grondlegger van Israëls volksbestaan en volkseenheid.

Gansch Israël, priester en profeet te zamen — prof. E. waarschuwt terecht tegen de veel voorkomende meening alsof deze eigenlijk antipoden zijn, op geheel verschillend standpunt staan — gansch Israël is eenstemmig in de afleiding van zijn beste godsdienstige en zedelijke schatten van Mozes, den man Gods. Is het nu zoo bedenkelijk aan te nemen, dat de bedoeling der „tien woorden'' iets verder en dieper gaat dan de uit den aard der zaak beknopte formuleering aangeeft.

Wie zijn kind nadrukkelijk verbiedt „onwaarheid te *spreken*" zal toch ook wel beoogen de onwaarachtigheid in denken en doen te bestrijden.

Gaat het aan expansieve kracht aan zulke samengedrongen geboden te ontzeggen, en eene uitlegging in den geest van den Heidelb. Catechismus gelijk te stellen met het inbrengen van een geheel vreemd bestanddeel?

De ontwikkeling eener gedachte, mits in de rechte lijn, kan toch zeker niet in strijd geacht worden met de bedoeling van wie het eerst haar in den kortsten vorm uitsprak.

Nederhemert, April '03. BLEEKER.

Een duistere plaats voldoende bijgelicht?

Ik meen een Schriftuurplaats voldoende te kunnen verklaren, waar, zoover mij bekend is, totnogtoe iedereen mee sukkelt. Ook de bijbelvertaling van Prof. Oort weet er klaarblijkelijk geen raad mee. Ik bedoel 1 Koningen 20 vs. 33.

Laat mij die geheele pericoop, vs. 31 tot en met 33, eens vrij mogen weergeven.

Benhadad heeft den strijd geheel verloren. Hem wacht niet anders dan de dood.

Daar komen zijn knechten aan met een uiterste redmiddel. Misschien zal het helpen.

Zij willen speculeeren op de, spreekwoordelijk geworden, teergevoeligheid van Israëls koningen. Zij gaan tot Achab, zakken om de lendenen, koorden om het hoofd. En heel deemoedig spreken ze: Uw knecht Benhadad zegt: „laat toch mijne ziele leven". Dus, als onderdaan vraagt de overwonnen koning van den overwinnenden monarch lijfsbehoud.

Doch daar schiet den zegevierenden Achab het gemoed vol. Hoe? Deze machtige vorst moet zóo deemoedig tot hem komen? Dat kan hij niet aanzien.

En hij verbetert de woorden van Benhadads dienaren. Zij noemen hunnen overwonnen vorst Achabs *knecht?* Neen, niet *knecht*, maar *broeder* moet het wezen. „Leeft hij nog? Hij is mijn *broeder*".

Dát echter is een uitredding boven bidden en denken. Zij hebben gevraagd om lijfsbehoud. Doch wat is dít? Gaat waarlijk zóo vér de goedertierenheid van Israëls koningen?

Daar moeten zij volkomen het hunne van hebben. Zij visschen. Zij vorschen. Kan het niet verkeerd overgebracht zijn? Zijn dat wel waarlijk Achabs eigen woorden? Heeft niet de een of andere tusschenpersoon den koning verkeerd verstaan?

En in de alleruiterste verbazing vragen zij: „Benhadad uw *broeder?*"

Doch Achab zwemt in barmhartigheid; hij kan niet hebben dat iemand hem verhindert onmiddellijk goedertieren te zijn. En als eenig antwoord op de bedenking van Benhadads knechten zegt hij: „Komt, haalt hem". Want er was haast bij 't werk!

De list van Benhadads dienaren was gelukt boven verwachting. De beide koningen, die 't op elkanders leven hadden toegelegd, reden als vrienden en bondgenooten op elkanders wagen.

Ik denk dat Benhadads lieden bij zich zelf gezegd zullen hebben: „zoo dwaas was ónze koning niet geweest, wanneer de kans anders gekeerd ware".

Dit is in mijn oog de eenige verklaring der duistere plaats. Zij is zóo eenvoudig, dat 't mij verbaast dat niemand haar nog gevonden heeft.

Ook heeft zij dít voor: dat er niets behoeft veranderd te worden. Men kan den Masorethischen text nemen gelijk hij daar ligt.

Leerdam, 8 Juni 1903. H. J. de Groot Gzn.

Boekaankondigingen.

Die Willensfreiheit. Eine neue Antwort auf eine alte Frage.

Het antwoord heeft (naar den inhoud) minder recht op den titel van „nieuw" dan de vraag op dien van „oud". De schrijver handhaaft de wilsvrijheid, niet in den zin van Kant's transscendentale vrijheid, waartegen hij, als zoovele anderen, gewichtige bedenkingen weet in te brengen, maar als eigenschap of kracht van de ziel, waardoor deze zich actief kan vasthouden en vastklemmen aan een doel. Zij overspant daarbij den tijd. Zij is niet als een balans, die naar de oogenblikkelijke belasting luistert. Ware er alleen het gevoelsmechanisme, de afweging der lust- en onlust-aandoeningen, dan zou op ieder gegeven moment de hoogst bruikbare lust gerealiseerd worden. Dit is niet zoo. De student, die hard blokken verkiest boven het genieten van de verlokkende vruchten van „den goldenen Lebensbaum", de stuurman, die het leven, dat hem reeds veel schonk en nog meer beloofde, offert voor het welzijn der schepelingen, zijn daar als tegeninstanties.

De lust- en onlust-aandoeningen werken wel mee, maar zij bepalen het gezag *niet alleen*. Met het gevoelsmechanisme blijft een onverklaarbare rest. Die rest moet zijn oorzaak vinden in een realiteit binnen de ziel. Die realiteit, die potentie· is de wil. Ofschoon de schrijver zijn lezers gunstig voor zich stemt door den aangenamen vorm, den beschaafden

toon en den doorzichtigen betoogtrant, zal hij, vrees ik, niet vele lezers bewegen om medestanders of volgelingen te worden. Wie op zulk een oud en zulk een diep probleem, een nieuw en een diep antwoord wil geveu, zal niet alleen grondiger moeten beheerschen het terrein van de kennisleer, maar ook binnen dat terrein een nieuw antwoord hebben gevonden op oude vragen. Het komt mij voor dat de vragen: wat is wilsvrijheid? en: is er wilsvrijheid? eerst gesteld mogen worden na afdoend antwoord op de vragen: wat is causaliteit? en: is er psychische causaliteit? De schrijver bewijst ons door zijn aansluiting aan Hume en aan Berkeley, ofschoon hij den laatste niet noemt, dat ook hij het zwaartepunt der kwestie verwant voelt aan fundamenteele kennisleerbeschouwingen. Zijn opvattingen over de realiteit (oorzakelijkheid) van den tijd en zijn gelijkstelling van den tijd met de godheid bewijzen, voor 't minst genomen, propaedeutische onrijpheid voor deze diepe metaphisische speculaties.

Overigens vindt men menige schoone en treffende gedachte in het boekjen, dat trots zijn groote gebreken, geen onaangename en ook geen onvruchtbare lectuur verschaft.

Ethisch pantheisme. Eene studie door P. H. Hugenholtz Jr.

Dit boek draagt zijn titel naar 't laatste hoofdstuk. In de zeven voorafgaande wordt de lezer gevoerd langs de voornaamste representanten van het heidensch, het christelijk, het kerkelijk, het kettersch, het mystiek, het dichterlijk en het wijsgeerig pantheisme, van wien hem een aantal treffende uitspraken worden meegedeeld. Die aanhalingen en citaten, van welke men het vooral wat de oudere talen betreft, betreuren mag, dat zij niet liever in het oorspronkelijke zijn geciteerd, geven wel een machtigen indruk van den rijkdom van het onderwerp en van de belezenheid van den schrijver.

Dank zij de eenigszins vage opvatting van het woord pantheisme — nl. niet in den zin van een scherp afgebakend stelsel maar in den zin van de bedding, waarin veler religieus voelen en denken zich het best bewegen kan, — vinden zij niet weinigen in de reeks der voorgestelde denkers, die lang niet volgens iedereen, en zelfs niet volgens hun eigen meening, pantheisten mogen genoemd worden,

In 't laatste hoofdstuk werkt de schrijver uit, dat de opvatting van Prof. Is. van Dijk, die zich het pantheisme slechts als een aesthetische wereldopvatting kan denken, onjuist is, en dat er juist een *ethische* basis verstrekt kan worden door het pantheisme. Niet alleen voor de onmiddellijke geestverwanten van den Heer H., maar ook voor tegenstanders, die niet blind zijn voor 't feit, dat ieder godsdienstig mensch in zich dezelfde mystieke bewegingen weet, als in vele pantheisten, zonder daarop hun systeem te kunnen deelen, valt uit dit werk te leeren en te genieten.

M. A. van Melle.

Das Buch Esther. Nach der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt von G. Jahn, Prof. in Königsberg. Leiden. Brill 1901 (xv + 67 S.).

Aanleiding tot het schrijven van zijn werk vond prof. Jahn, gelijk hij in zijn woord vooraf mededeelt, in een dissertatie door een Joodschen candidaat in 1900 bij de filosofische fakulteit te Königsberg ingediend. In deze dissertatie toch werd beweerd, dat de LXX op het boek Esther waardeloos was, hetgeen met een beroep op Nöldeke werd gestaafd. Prof. Jahn die door een studie van jaren tot de overtuiging was gekomen, dat de oorspronkelijke tekst van het boek Ezechiël slechts te vinden was, als men uitging van de LXX (Cod. Vat.), ging nu den Hebr. tekst van Esther vergelijken met de LXX en kwam daarbij tot het resultaat, dat de oudste tekst der LXX (die van voor Lucianus) dichter bij den oorspronkelijken tekst staat dan de Masorethische. Tegenover Nöldeke, die de Grieksche vertaling van Esther de slechtste noemt van alle O. T.ische boeken, stelt Jahn daarom, dat zij behoort tot de meest bruikbare om den oorspronkelijken tekst te vinden. Z. i. is juist de Masorethische tekst door invoegingen en weglatingen het meest bedorven. De nieuwere commentaren en inleidingen op het O. T. bespreken de waarde van de LXX op Esther niet en maken slechts een enkele maal van haar gebruik tot verbetering van den tekst, maar dat is dan ook de reden, meent Jahn, dat zij constructies tegen de grammatica laten staan en fouten tegen de syntaxis verdedigen die, als men de LXX te baat neemt, blijken door latere toevoegsels te zijn ontstaan.

De schrijver is trouwens van oordeel, dat veel te weinig nog met de LXX gerekend wordt, z. i. tot groote schade voor de tekstkritiek. Nu van hem zal dit niet worden gezegd. Tegenover alle uitleggers beweert hij, dat de Grieksche vertaler nergens vrij vertaald heeft en men juist waar zijn vertaling te minder zin geeft, te eerder het oorspronkelijke vinden zal. Of hiermede tevens uitkomt wat hij tevoren heeft verklaard, dat de vertaler volstrekt niet het Hebreeuwsch zoo weinig machtig is, als b.v. Nöldeke aanneemt (S. VI f.)? Mij dunkt dat juist het voorkomen van uitdrukkingen of volzinnen zonder zin recht geeft aan zijn kennis van het Hebreeuwsch te twijfelen, wat natuurlijk weer de waarde der vertaling als kritisch hulpmiddel lager doet schatten. Eveneens dubieus acht ik zijn bewering, dat de afwijkingen in de eigennamen, die de LXX veelal in Semietische, de Mas. tekst in Perzische vormen geeft, volstrekt niet pleit voor de prioriteit van den laatste. Volgens Jahn zou men in later tijd, toen het boek als geschiedenis werd opgevat en in de Synagoge gebruikt, daarin vele Perzische woorden ingevoegd hebben om er een Perzische kleur aan te geven. Maar is dit op zichzelf aannemelijk? Zou men werkelijk, en nog wel in een tijd dat het boek veel gelezen werd in de Synagoge, er zoo in geknoeid hebben? Veel hangt er van af natuurlijk of men in dit boek een historische kern aanneemt of het geheel voor fictie houdt. In het eerste geval, wat mij waarschijnlijker lijkt, ligt de verklaring van de bedorven vorm der Perzische namen voor de hand. Oorspronkelijk zuiver zijn zij door onbekendheid met het Perzisch al meer veranderd. Maar zou iemand, die op zulk een wijze het verhaal historisch kleuren wilde, zoo onbeholpen te werk zijn gegaan? Bovendien verzet zich niet heel de wijze waarop de Esthergeschiedenis wordt verhaald, die dikwijls geen rekening houdt met logica en waarschijnlijkheid, en eveneens ook de aard der opsieringen zelve, die slechts een vergrooten van het effect bedoelen, tegen de verklaring van Jahn?

Na dit inleidend woord geeft de schrijver den door hem uit de LXX verkregen Hebreeuwschen tekst, waartegenover

hij op de andere bladzijde de vertaling plaatst. In aanteekeningen aan den voet der bladzijden wordt van een en ander rekenschap gegeven. Het ligt buiten mijn bestek hem hierbij in bizonderheden te volgen. Slechts een enkele opmerking. Hier en daar lijkt mij zijn pleit voor den beteren tekst der LXX, als men onbevangen onderzoekt, overtuigend. Bv. in 3 : 13, waar hij de 3 pleonasmen: „verdelgen, dooden en ombrengen" en het breedsprakige: „van den jongsten tot den oudsten, kinderen en vrouwen" op grond van de kortere lezing der LXX voor glossen verklaart; in 6 : 4, waar in den Mas. t. de vraag van den koning: „wie is in den voorhof" ongemotiveerd is, in 7 : 8 waar hij met de LXX leest: „toen Haman dit hoorde, verschoot hij van kleur", terwijl de M. t. spreekt van „een bedekken van het hoofd", dat gewoonlijk verklaard wordt uit een Perzische gewoonte, waarvan echter nergens elders eenig spoor gevonden wordt; in 8 : 5 v., waar de zinledige herhalingen duidelijk op glossen wijzen en andere plaatsen.

Daarentegen zijn er ook niet weinige veranderingen, waarbij ik een vraagteeken gezet heb. Zoo verbetert Jahn den tekst in 1 : 3, hoewel hiervoor in het Hebreeuwsch volstrekt geen aanleiding bestaat. In 1 : 5 schrapt hij למגדול ועד קטן, als „nichtssagender Zusats", terwijl de overlading van v. 6 voor de echtheid pleit. De LXX op 1 : 7 lijkt natuurlijker („wijn dien ook de koning zelf dronk"), maar was dit aan een koninklijk feest, waarbij de koning zelf aanzat, wel iets bizonders? De Mas. t. op 2 : 1 lijkt mij ook beter in het verband te passen dan de LXX, al noemt J. „die Deutungen zu Gunsten des H. künstlich und rabbinistisch"! De M. t. luidt: „nadezen toen de gramschap van koning Ahasveros gestild was, gedacht hij aan Vasti en wat zij gedaan had en wat over haar besloten was", waarna volgt de raad van zijn hovelingen om uit de mooiste meisjes een nieuwe koningin te kiezen. De teks van Jahn geeft: „und nach diesen Dingen legte sich der Grimm des Königs und er gedachte nicht mehr der Ashtin und dessen, was die gesagt, und wie er über sie entschieden hatte". Ik zou willen vragen, wat heeft dit

nu onmiddellijk met het volgende uit te staan? Begrijpelijk is, dat de hovelingen met hun raad eerst aankomen, nadat de koninklijke toorn bekoeld is, maar waarom, toen hij niet meer dacht aan Vasti *en wat zij gezegd had en aan haar afzetting?* Dit laatste is al heel vreemd. Was de koning dit vergeten? Hoe onpsychologisch. En dan het verband. Bij den Mas. t. past alles. De toorn was bedaard en toen dacht de koning weer aan Vasti en haar afzetting, dus kalm dacht hij er over na. Hoe licht sloeg de stemming om bij zulk een despoot! Wee de hovelingen, als het verlangen naar Vasti weer sterk werd. 't Was een wet, die niet ongedaan kon worden gemaakt, gelijk in 1 : 19 uitdrukkelijk gezegd werd. Op hen zou de koning het wreken, als het hem speet, naar hen geluisterd te hebbnn. De hovelingen grijpen dus het eenige redmiddel aan: een nieuwe koningin, die de oude vergeten doet. Ook op 2 : 21 en 8 : 1 schijnt mij de LXX evenzeer een onjuiste lezing te geven. Dat Mordechai aan het hof gekomen zou zijn en nog wel boven de twee zamenzweerders gesteld, terwijl Esther op zijn uitdrukkelijk bevel haar betrekking tot hem voor den koning verzweeg, is ook voor het Estherboek al te ongerijmd; evenzoo, dat zij later aan den koning, van wiens jaloerschheid nog kort te voren een sprekend staaltje was gegeven, 7 : 8, zou verteld hebben dat zij eigenlijk de vrouw van Mordechai was, die dan nog wel daarna bizondere eer zou hebben verkregen.

Waar prof. Jahn ook op deze plaatsen zonder aarzeling de LXX volgt evenals op 10 : 1, waarop prof. Eerdmans reeds wees in de Kerk. C. van 28 Maart jl., is het zeker geraden niet dan met de noodige omzichtigheid en kritiek zijn werk te gebruiken.

Purmerend. A. van der Flier G.Jz.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

J. D. J. Aengenent, Christendom en rente (De Katholiek CXXIV, Juli/Augustus).

C. G. Chavannes, Mijmeringen over Intellectualisme (Teekenen des Tijds V, 4).

J. van den Dries, Het wetboek van Hammurabi (De Katholiek, CXXIV, Juli/Augustus).

Jac. Eringa, Belijdende Kerk of Reglementair Genootschap (Troffel en Zwaard, 3/4).

F. C. Fleischer, De Unitariërs in het vereenigd Koninkrijk (Tijdspiegel, Augustus).

N. A. de Gaay Fortman, De volken in en om het Heilige Land (Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie X, 3).

K. P. C. A. Gramberg, Besprekingen van den Lutherschen Catechismus (Een Vaste Burg is onze God XXI, 4).

D. P. M. Graswinckel, De geboorteverhalen van Jezus (Geloof en Vrijheid XXXVII, 3).

K. E. van Griethuysen, De Labadie en de Labadisten (Troffel en Zwaard, 3/4).

C. B. Hijlkema, Over de hedendaagsche Theosophie (Tijdspiegel, Augustus).

W. Jansen, Beoordeeling van Herbarts Psychologie (Nieuwe Paedagogische Bijdragen III, 6).

N. Jolles, Enkele herinneringen aan Nicolaas Beets (Geloof en Vrijheid XXXVII, 3).

M. Joustra, Iets over Bataksche Litteratuur (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap XLVII, 2).

F. J. Krop, Wat is vrijzinnig? (Geloof en Vrijheid XXXVII, 3).

A. C. Kruyt, Gebruiken bij den Rijstoogst in enkele streken op Oost-Java (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap XLVII, 2).

E. Lievens, Mijn overgang tot het Protestantisme (Marnix V, 3).

M. Lindenborn, Het Vagevuur (Slot) (Marnix V, 3).

C. J. Los, De geschiedenis der Nederlandsche Geloofsbelijdenis (Troffel en Zwaard VI, 1).

J. Metz Gzn., Iets over het Volk en de Zending van Nieuw-Guinea (Lichtstralen op den Akker der Wereld, 3/4).

H. U. Meyboom. Tatianus en zijne apologie (Theol. Tijdschrift XXXVII, 3)

—— De toekomst van het Protestantisme (Teekenen des Tijds V, 4).

E. J. W. Posthumus Meyes, Uit de archaeologie der Gereformeerde Kerk in Nederland (Troffel en Zwaard VI, 1).

P. J. Muller, Het Roomsch-Katholicisme (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Juni).

A. Noordtzij, De Philistijnen. Vervolg (Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie X, 3).

F. J. Plaat, In hoeverre kunnen onze vrouwen der Zending ten zegen zijn (Een Vaste Burg is onze God XXI, 4).

W. M. C. Regt, De Hervormde Kerk te Koudekerk (De Navorscher LIII, 7).

O. Schrieke, Een Roomsch Propaganda-geschrift (Marnix V, 3).

J. A. T. Schwarz, De Besnijdenis bij de Tontemboan (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap XLVII, 2).

—— Manêwas (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap XLVII, 2).

F. Sybolts, Wat de vergelijkende Godsdienstwetenschap ons leerde (Teekenen des Tijds V, 4).

G. H. van Borssum Waalkes, Een boekje van Cyriacus Spangenberg (Geloof en Vrijheid XXXVII, 3).

Buitenlandsche Tijdschriften.

J. Albani, Die Parabel bei Paulus (Z. f. wiss. Th. 1903, 2, S. 161—171).

B. Baentsch, Babel und Bibel. Delitzschs zweiter Vortrag (Prot. Monatsh. 1903, 5, S. 197—207).

A. Bertholet, Baudissins Einleitung in das Alte Testament (Th. Rdsch. 1903, 4, S. 139—149).

J. A. Bewer, Zur Literaturkritik des Buches Ruth (Th. Stud. u. Krit. 1903, 3, S. 502—506).

E. Böklen, Die Sintflutsage. Versuch einer neuen Erklärung (Arch. f. Rel.-Wiss. VI, 1, S. 1—61; 2, S. 97—150).

J. Bovon, De l'essence du christianisme d'après M. Harnack (Lib. Chrét. 1903, 1, p. 5—16).

C. A. Bugge, Das Gesetz und Christus nach der Anschauung der ältesten Christengemeinde (Z. f. neutest. Wiss. 1903, 2, S. 89—110).

V. Chauvin, Exode XX, 12 (Rev. de Th. et des Quest. rel. 1903, 2, p. 114—119).

E. Choisy, L'education de la conscience dans l'oeuvre de Calvin (Lib. Chrét. 1902, 12, p. 537—554).

O. Clausen-Kiel, Die Theologie des Theophilus von Antiochien (Z. f. wiss. Th. 1903, 1, S. 81—141; 2, S. 195—213).

L. Conrady, Das Thomasevangelium Ein wissenschaftlicher Versuch (Th. Stud. u. Krit. 1903, 3, S. 377—459).

J. Dräseke, Noëtos und die Noëtianer in des Hippolytos refutatio IX, 6—10 (Z. f. wiss. Th. 1903, 2, S. 213—232).

P. Farel, Trois passages de l'épître aux Romains (Rev. de Th. et d. Quest. rel. 1903, 3, p. 233—244).

C. Geyer, Die Pilgerfahrt Ludwig des Jüngeren von Eyb nach dem heiligen Lande (1476) (Arch. f. Gsch. u. Alt. v. Ob.-Franken XXI, 3, S. 1—54).

M. Glossner, Gibt es eine katholische Wissenschaft? (Jahrb. f. Phil. u. Spec. Th. XVII, 3, S. 254—267).

R. Goette, Die Klöster des Mittelalters im wirtschaftlichen Verkehr (Arch. f. Kulturgesch. 1903, 2, S. 195—202).

F. Görres, Papst Honorius I (625—638) (Z. f. wiss. Th. 1903, 2, S. 270—294).

A. Hilgenfeld, Die Ignatiusbriefe und die neueste Verteidigung ihrer Echtheit (Z. f. wiss. Th. 1903, S. 171—194).

—— Die Essäer ein Volksstamm (Z. f. wiss. Th. 1903, 2, S. 294—315).

E. Höhne, Zur Inspirationsfrage (Bew. d. Glaub. 1903, 2, S. 66—79; 3, S. 101—116).

Jacoby, Christentum und Kultur im Spiegel der ersten drei Jahrhunderte (Dtsch.-ev. Bl. 1903, 5, S. 291—319).

A. N. Jannaris, The encyclopaedia biblica and the gospels (Contemp. Rev. jan. 1903, p. 37—40; apr. p. 532—539).

J. Kaftan, Zur Dogmatik (Z. f. Th. u. Krch. 1904, 2, S. 95—149).

F. Kattenbusch, Der Martyrertitel (Z. f. neutest. Wiss. 1903, 2, S. 111—127).

A. F. Kirkpatrick, Christianity and judaism (Expos. apr. 1903, p. 241—258).

E. König, Der Stamm Ruben, sein Verschwinden aus der Geschichte und sein Auftauchen in der Geschichte (Z. f. ev. Rel.-Unt. 1903, 3, S. 209—218).

—— Hammurabis Gesetzgebung und ihre religionsgeschichtliche Tragweite (Bew. d. Glaub. 1903, 5, S. 169—180).

W. Löhe, Innere Mission (Monatschr. f. Inn. Miss. 1903, 1, S. 30—40).

P. Mehlhorn, Aus Harnacks Geschichte der altchristlichen Mission (Protest. Monatsh. 1903, 3, S. 107—114).

F. W. Mozly, The meaning of τοῦτο ποιεῖτε (Expos. May 1903, p. 370—386).

J. Nikel, Die Aufgaben der Exegese gegenüber der Assyriologie (Bibl. Z. 1903, 1, S. 32—42; 2, S. 112—129).

G. Oppert, Tharshish und Ophir (Z. f. Ethnol. 1903, 1, S. 50—72; II u. III, S. 212—265).

P. Paul, Die Mission in den deutschen Kolonien (Allg. Miss.-Z. 1902, 12, S. 541—556).

G. Pèriès, L'humanité de Jésus-Christ (Rev. d. Sc. Ecclés. sept. 1902, p. 207—229: oct. p. 289—307).

Rieks, Das Papsttum eine göttliche Institution? (Bew. d. Glaub. 1903, 1, S. 3—21).

E. Rolfes, Die Unsterblichkeit der Seele nach der Beweisführung bei Aristoteles und Plato (Philos. Jhrb.; Bd. 15, 4, S. 420—439; Bd. 16, 1, S. 18—29).

J. W. Rothstein, Über Köberle: Natur und Geist nach der Auffassung des Alten Testaments (Th. Stud. u. Krit. 1903, 2, S. 343—362).

G. Samtleben, Der Kampf gegen das christliche Dogma (Bew. d. Glaub. 1903, 1, S. 21—32).

P. Schanz, Die Grundsätze, Richtungen und Probleme der Exegese im 19. Jhd. (Bibl. Z. 1903, 1, S. 6—31).

P. W. Schmiedel, Das Buch des Neuen Testaments mit den sieben Siegeln (Protest. Monatsh. 1903, 2, S. 45—63).

F. J. Schmidt, Offenbarung. Eine philosophische Studie (Preuss. Jhrb. Mai 1903, S. 193—220).

E. Schwartz, Zu Eusebius Kirchengeschichte (Z. f. neutest Wiss. 1903, 1, S. 48—66).

P. Schwartzkopff, Wert und Möglichkeit von Beweisen für das Dasein Gottes (Th. Stud. u. Krit. 1903, 3, S. 482—501).

—— Die Entwicklung der Offenbarung als die Kernfrage in dem Streite um Babel und Bibel (Dtsch.-ev. Bl. 1903, 6, S. 376—381).

W. Soltau, Die Herkunft der Reden in der Apostelgeschichte (Z. f. neutest. Wiss. 1903, 2, S. 128—154).

C. Stange, Kurfürst Johanns Glaubensbekenntnis von Mai 1530 (Th. Stud. u. Krit. 1903, 3, S. 459—470).

R. Steck, Das Christusproblem (Protest. Monatsh. 1903, 3, S. 85—95).

M. Stephany, Die Anfänge der israelitischen Profetie (Mitt. u. Nachr. f. d. ev. Kirch. i. Russl. Bd. 58, S. 483—503).

E. Troeltsch, Moderne Geschichtsphilosophie (Th. Rdsch. 1903, 1, 2).

H. Usener, Geburt und Kindheit Christi (Z. f. neutest. Wiss. 1903, 1, S. 1—21).

E. Vischer, Die Zahl 666 Apoc. 13, 18 (Z. f. neutest. Wiss. 1903, 2, S. 167—174).

H. Zimmermann, Lukas und die johanneische Tradition (Th. Stud. u. Krit. 1903, 4, S. 586—605).

O. Zöckler, Christologisches und Eschatologisches aus v. Oettingens Dogmatik (Bew. d. Glaub. 1903, 2, S. 60—66).

„De leer der rechtvaardiging bij Ritschl".

Onder dezen titel heeft dr. G. Vellenga in den vorigen jaargang van dit tijdschrift eene verhandeling geplaatst. Hij heeft scherpelijk willen aanwijzen, in welke opzichten Albrecht Ritschl is afgeweken van de baan der continuïteit, welke door de chr. kerk gevolgd wordt in aansluiting aan de h. Schrift. Dit kan uitermate loonend zijn; want men kan op deze praktische wijze de bloedarmoede der 19-eeuwsche theologie, waarover wijlen Ch. de la Saussaye reeds klaagde, helpen genezen. Stelt men hierbij zich nu niet ten doel om een' schrijver àf te maken, dan is de taak van zulk eene kritiek om de bruikbare vàn de onbruïkbare, de normale vàn de abnormale bestanddeelen af te scheiden, en de eerste vruchtbaar te maken voor het kerkelijk leven van onzen tijd.

Men kan aannemen, dat niemand alles voor zijne rekening neemt, wat Ritschl gezegd heeft. Het is telkens weêr gezegd; dus gaat niet hierover het verschil. De mannen die zeggen van hem geleerd te hebben, maken allerminst den indruk van gipsafdrukken te wezen. Zijne theologie is, ondanks zijne eigene woorden, evenals alle andere theologie ook niet afhankelijk van de resultaten zijner Schriftuitlegging; zoodat ook zijn invloed in onzen tijd niet door deze resultaten bepaald wordt. Men kan, zooals O. Pfleiderer het scherpst gedaan heeft, aantoonen dat Ritschl's theologie geen recht laat wedervaren aan de gegevens der h. Schrift. Men kan, zooals G. Ecke [1]) heeft aangewezen, toestemmen dat Ritschl's geest-

1) Die theologische Schule Albrecht Ritschls bl. 242 vv.

verwanten bijna alle groote problemen van hunnen meester hebben bevrijd uit de enge grenzen, waarin hij ze had besloten: zoowel de leer van de zonde, die van Christus' werk, die van Christus' godheid, die van den h. Geest, als die van het gebed. Wie professie doet van de gereformeerde religie, zal de oorzaak hiervan allicht zoeken in het algemeene gebrek van de luthersche reformatie en van de vermittlungstheologie: nl. dat zij niet, evenals Calvijn, de kennis van Deus creator laten voorafgaan aan de kennis van Deus redemptor en van Deus sanctificator. Wordt het christendom eerst uitsluitend soteriologisch en historisch opgevat, dan kan zijne kosmologische beteekenis later niet meer tot haar recht komen. Maar hij zal ook erkennen dat Ritschl voor den persoon en het werk van Christus weêr het bijbelsche schema van het verbond, en voor de geheele religie der geloovigen weêr het reformatorisch bestek van de kerk of de gemeente heeft doen gelden; dat hij in verband hiermede de gereformeerde boven de luthersche reformatie gesteld heeft; en dat hij in Hofmann prijst, dat deze met de melanchthoniaansche traditie heeft gebroken en tot de ware religieuse opvatting der gereformeerde reformatoren is teruggekeerd (R. u. V. 1 bl. 309, 621). Voor onzen tijd beteekent dit, dat hij het sociale karakter der chr. religie ook wilde uitdrukken in de theologie; en dat hij gemeend heeft, zich hiervoor te kunnen beroepen op het O. en N. T., op de vertegenwoordigers zoowel van de roomsche als van de protestantsche kerken.

Dit alles behoeft ons derhalve niet te beletten, om met Ritschl's arbeid ons voordeel te doen. Hij heeft aan niemand den indruk gegeven, dat hij voor het Protestantisme kan wezen wat Thomas Aquinas is voor de roomsche kerk. Maar hij heeft door zijn voorbeeld geleerd, dat eene vruchtbare beoefening van de theologie moet verband houden met eene levendige kennis van het verleden der chr. kerk. Hij heeft de banen aangewezen, die wij moeten inslaan om de rijke bezittingen der geestelijke kerk nabij te komen. Hij heeft bij velen de overtuiging gewekt, dat de gegevens der h. Schrift moeten geplaatst worden in hunnen samenhang met

den gang der geschiedenis en met de cultuurwereld van onze dagen; en dat eerst uit deze combinatie kan geboren worden eene theologie, die om hare onmisbaarheid geëerd wordt in de kerk. Maar hij wijst in zijne geschriften telkens weêr boven zichzelven uit naar de helden der chr. kerk in de voorbijgegane eeuwen, inzonderheid naar de mannen der 16e eeuw; zoodat men, om hem van zijne beteekenis te berooven, zelfs gezegd heeft dat hij al het goede in zijne geschriften ontleend heeft aan anderen. Zoo is hij in de 19e eeuw geweest een leermeester van theologische studie; niet anders, maar ook niet minder. En nu is niet moeilijk aan te wijzen, dat dr. Vellenga juist in dit opzicht geen recht gegeven heeft aan den held van zijn opstel. Hij heeft kardinale gegevens ongebruikt gelaten, die in overeenstemming met de levende traditie der chr. kerk voortdurend vooropgesteld zijn door Ritschl, en die derhalve zijn oordeel over R.'s eigenlijke leer der rechtvaardiging konden wijzigen. Deze gegevens zijn van drieërlei soort:

1. Dr. Vellenga, Theol. Studiën 1902 bl. 414 v., zegt: „Ritschl's beschouwing van de rechtvaardiging sluit zich aan bij Calvijn, meer nog bij Luther, maar 't meest bij Rome... En juist hierin, in zijne verbinding van de rechtvaardiging met de gemeente, valt hij feitelijk op Rome terug met diens bekende: extra ecclesiam nulla salus".

Men begrijpt niet, dat de schrijver van deze woorden gelezen heeft wat Ritschl in het eerste en derde deel van zijn hoofdwerk heeft gereleveerd uit de geschiedenis. Wie eenigszins bekend is met de geschriften der Reformatoren, zal integendeel toestemmen, dat Ritschl in dit opzicht juist weêr de aandacht gevestigd heeft op eene combinatie, die met zooveel meer verloren geraakt is in het Protestantisme. Ritschl merkt in de chr. kerk vóor en na de Reformatie tweeërlei beweging op, en geeft van-meet-aan zijne sympathie slechts aan eene van beide. Vóor de Reformatie is er eene beweging die vastknoopt aan het grieksch-katholicisme, en eene andere die uitgaat van het roomsch-katholicisme. Het grieksch-katholicisme is, zooals Harnack gezegd heeft, eene

grieksche schepping met een christelijken inslag. De christenen der eerste eeuw zouden het evenzeer bestreden hebben, als zij den eeredienst van de Magna Mater en van den Zeus Soter bestreden hebben. Het is ontstaan uit eene natuurlijke verbinding van het griekendom met de christelijke prediking. Het is datgene wat de geschiedenis langs „natuurlijken" weg maakt uit eene religie. De grieksche kerk is *natuurlijke* religie; zij heeft de religie als een bestanddeel willen opnemen in de profane geschiedenis van het volksleven. Ritschl heeft de theologische praemissen van deze beweging gereleveerd. Zij beschouwt het menschelijk geslacht in zijn geheel als het voorwerp van Christus' redemptorische werkzaamheid. Zij weet feitelijk in het geheel niet, wat rechtvaardiging en verzoening beteekenen. Zij is evenals de Pelagianen tengevolge van haar leer van den vrijen wil individualistisch gezind. En zij is principieel onverschillig tegenover de kerk.

Hiertegenover staat nu de beweging, die in de kerk van het Westen uitgegaan is van Augustinus. Deze is nl. teruggekeerd tot de combinatie van Christus en de kerk, die afkomstig is uit den apostolischen tijd, maar zeer spoedig verloren gegaan is, en reeds bij de Apologeten niet meer bekend was. Hij heeft de oude combinatie voor het eerst weer uitgesproken op deze wijze: Verbum caro factum est, ut fieret caput ecclesiae. Hij heeft steeds geleerd in zijne geschriften, dat de kerk d. i. de menschheid in den vorm en in de begrenzing als kerk behoort bij de verlossing, dus ook bij de menschwording van het Woord Gods. En hierdoor heeft hij structuur gegeven aan de Westersche kerk en theologie; want later hebben Anselmus, Bernhard en Thomas Aquinas dit aangewezen spoor gevolgd [1]). Ritschl's sympathie is met deze beweging. Daarom wijst hij er met afkeuring op, dat Thomas in zijne leer van de rechtvaardiging toch weêr de begenadiging en de rechtvaardiging van den individu isoleert vàn de waarheid dat Christus, de middelaar van de

1) Ritschl, Ueber die Methode der älteren Dogmengeschichte. Gesammelte Aufsätze bl. 149. — R. u. V. 1 bl. 47, 67, 86 v., 96.

genade als vergeving der zonden, als hoofd der gemeente voor haar genoeg gedaan en verdienste verworven heeft. Vóor de Reformatie staat de zaak derhalve zoo, dat in het Oosten de leer van de rechtvaardiging en die van de kerk beide verwaarloosd, en dat ze in het Westen in haar onderlingen samenhang gemainteneerd worden.

Hetzelfde geldt van den tijd na de Reformatie. Ook in het Protestantisme is weêr tweeërlei beweging: eene die Gods rechtvaardiging verstaat in haar organisch verband met de kerk of de gemeente; en eene andere beweging, die de rechtvaardiging niet weet te verbinden met de gemeente der geloovigen, en nu geen van beide weet te mainteneeren. Vertegenwoordigers van de eerstbedoelde beweging zijn Luther, Zwingli en Calvijn. Luther heeft aan de middeleeuwsche leer van de unio mystica zoowel in materieel als in formeel opzicht eene andere beteekenis gegeven. Hij beschouwt ze als de verlossing en rechtvaardiging, waardoor de zondaren rechtvaardig verklaard en met de overige gaven van Christus toegerust worden; en dit huwelijk of deze uitwisseling van gaven tusschen Christus en de geloovigen, gaat alle geloovigen gelijkelijk aan, is met het geloof van iederen individu gepaard, en is alzoo de eenheid tusschen hoofd en leden in het lichaam van Christus (R. u. V. 1, 128). Ook Zwingli vat de leer der rechtvaardiging op als een organisch verband tusschen Christus en zijne gemeente: „Christus is rechtvaardig en ons *hoofd*, en wij zijn zijne *leden;* alzoo komen wij leden tot God door de gerechtigheid van het hoofd. Hij *is* ook onze heiliging geworden; want hij heeft ons met zijn eigen bloed geheiligd" (bl. 170 vv.). Maar vooral voor Calvijn heeft Ritschl sympathie, omdat door hem de grootsche combinatie van Christus en zijne kerk het levendigst uitgesproken is. Calvijn maakt, evenals Luther, de rechtvaardiging van den enkeling afhankelijk van het bestand der gemeente (3, 109). Hij noemt Christus als caput ecclesiae, leert dat de regeneratie geschiedt in de kerk door de werking van den Geest en het Woord, en stelt de unio mystica niet op luthersche wijze voor als eene bloot individueele gemeenschap met

Christus. Ook Luther en Melanchthon hebben wel indirect erkend, dat de gemeente voorafgaat aan de bekeering en de rechtvaardiging van den enkeling; maar de calvinistische leer is boven de hunne te verkiezen, omdat Calvijn evenals Zwingli rechtstreeks uitgesproken heeft dat zonder het bestaan van de gemeente en de gemeenschap van het individueele lid der gemeente met Christus, niet is te verstaan dat de enkeling gerechtvaardigd wordt. En hierop is ook Calvijn's geheele opvatting van het werk van Christus aangelegd. Zekerlijk heeft Calvijn noch Zwingli zóo duidelijk als Thomas Aquinas uitgesproken, dat Christus juist als het hoofd der gemeente de genoegdoening aangebracht en de verdienste verworven heeft, waarvan de werking tot vergeving der zonden zich uitstrekt tot ons; maar hunne meening ligt geheel en al in de richting van deze gedachte. Calvijn noemt toch als den korten inhoud der beteekenis van het geloof, dat Christus, wanneer hij ons door de kracht zijns Geestes verlicht tot het geloof, ons tegelijk in zijn *lichaam* inlijft, opdat wij aan al zijne goederen deelachtig zouden worden (1, bl. 205—208). Nog Gijsbert Voet oordeelde, dat Christus zijne gehoorzaamheid bewezen heeft voor ons, voorzoover hij de borg was, en dat hij stond voor allen die behouden zouden worden, en zijne *kerk* vertegenwoordigde (bl. 275).

Zoo wijst Ritschl telkens weêr op de verbinding van Gods rechtvaardiging met de gemeente der geloovigen, door de Reformatoren. Daarom moet nu ook gelden van de kerk in reformatorischen zin, dat buiten haar geen heil is. Hierin ligt voor Ritschl de religieuse beteekenis van de kerk voor den enkeling. „Wie in het geloof Christus aangrijpt, als den beslissenden grond des heils, als het zekere tegenwicht tegen het bewustzijn der voortdurende zondigheid, als den religieusen regulator van zijn zoeken naar God, die heeft in de eerste plaats noodig de zekerheid van eene gemeenschap met zijns gelijken die, evenals hij zelf zich er van bewust is, door de genade Gods als de gemeente van Christus voortgebracht zijn". Door alzoo het gezag van den klerus, om in Gods plaats te oordeelen over het heil der leeken, als overbodig

en onrechtmatig aan te wijzen, hebben de Reformatoren tot stand gebracht de reformatie van de kerk, d. w. z. zij hebben het oorspronkelijke (geestelijke) begrip van de kerk hersteld in zijne eere (bl. 176). De reformatie van de kerk was dus niet hierin gelegen, dat de beteekenis der gemeenschap voor den enkeling voortaan zou worden ontkend; maar hierin, dat voor het kerkelijk instituut met zijn bevoorrechten stand in de plaats getreden is het verband van de geheele christenheid met de afzonderlijke geloovigen. En dit is nu weêr niet anders dan de reformatorische combinatie van Gods rechtvaardiging door Jezus Christus met de gemeente der geloovigen, waarin ook Ritschl's eigen gevoelen ligt uitgedrukt.

Deze combinatie, die van de dagen der oudste christelijke kerk tot op den tijd der Reformatoren is gemainteneerd, maar na de 16e eeuw langzamerhand verloren geraakt is in het Protestantisme, is nu weêr geworden van primaire beteekenis voor Ritschl. Ze berust voor hem op het O. en N. T. Daarom wil hij het N. T., d. i. de beteekenis van het offer van Christus, niet verklaren uit de kerkelijke overlevering, voorzoover zij de combinatie van Christus en de gemeente niet mainteneerde, maar uit het offerbegrip van het O. T. (2, 216). Evenals van het verbondsoffer en het jaarlijksche zondoffer voor het volk Israël, zoo gaat van het offer van Christus de vergeving der zonden uit voor de gemeente, die door hem gesticht is. Op deze wijze gaat dus de rechtvaardiging, waardoor de gemeente der geloovigen in het leven geroepen wordt, gaat ook den enkeling aan (3, 107).

Deze combinatie geldt voor de religie, zoolang de geloovigen in dit leven zijn. Daarom betuigt Ritschl zijne levendige sympathie met Luther's overtuiging, dat de verzoening door Christus en het geloof aan Gods voorzienigheid niet gevonden worden buiten de kerk, wijl God mij en allen geloovigen dagelijks alle zonden vergeeft in de christenheid (1, 183). Hij geeft aan de gereformeerde leer zelfs de voorkeur boven de luthersche opvatting, omdat zij nadruk legt op de idee van de gemeente der geloovigen. Het rechtstreeksche doel van Christus' historische werkzaamheid is voor hem de stich-

ting van de gemeente; en buiten deze gemeente is geen heil. „De regeneratie en de justificatie van den enkeling kan zelfs niet gedacht worden buiten de gemeente, die als verbinding met Christus en met de andere leden, voor elk bewustzijn van den enkeling aangaande zijne rechtvaardiging hem ideëel en effectief omvat" (bl. 309). En hij prijst in Hofmann, die de gemeente beschouwt als de menschheid van Christus, dat hij hiermede over zijne tijdgenooten en over Schleiermacher heen, teruggrijpt naar de oorspronkelijk-gereformeerde opvatting, den ban der melanchthoniaansche traditie verbroken en den waren religieusen samenhang hersteld heeft: God heeft in Christus ons, de christelijke gemeente, met zich verzoend (bl. 621).

Ritschl wil de combinatie van de rechtvaardiging en de gemeente ook doen gelden bij de leer der verkiezing [1]). Hij zoekt ook hier de individualistische door eene organische opvatting te vervangen, en meent dan weêr steun te vinden in de h. Schrift en in de geschiedenis der chr. kerk. Luther en Calvijn hebben meer de individualistische, maar Zwingli heeft meer de organische opvatting voorgestaan. In het laatste geval worden de verkorenen niet als zoovele enkelingen voorgesteld, waartegenover dan de reprobi geplaatst worden in de andere wilsdaad van God; maar zij worden a priori als gehéél in Christus genomen. Deze organische opvatting van de verkiezing is ook overeenkomstig de bedoeling van den apostel Paulus.

---

1) In de gereformeerde theologie van onzen tijd heeft dr. Kuyper er grooten nadruk op gelegd dat de leer, dat de genade particulier is, nimmer mag afgesneden worden van, maar steeds moet gecombineerd worden met de leer van het verbond der genade. Uit het eerste komt de *sekte* der éénlingen, uit het tweede komt de *kerk* als organisch levensverband voort. Want de sekte is juist daarin van de kerk onderscheiden, dat de kerk de geloovigen aanziet in het feitelijk levensverband waarin de ordinantie Gods ze geplaatst heeft, terwijl de sekte, onder het voorwendsel van de kerk uit te zuiveren, niets anders doet, dan de geloovigen uit dat levensverband losmaken en aan de ordinantie Gods onttrekken, om ze voorts op een willekeurige manier tot een groepje of clubje saâm te vereenigen, dat reeds op aarde een staat af wil dwingen, die eerst daarboven komt. Uit het Woord, tweede serie, tweede bundel bl. 306.

De volledige bepaling van deze waarheid is derhalve: God bemint de gemeente eeuwiglijk; God heeft ons, de chr. gemeente van het rijk Gods, voor de grondlegging der wereld uitverkoren in Christus onzen Heer (Ef. 1 : 4, 6. 1 Petr. 1 : 20). Of, zooals Heidegger uitdrukt: Elegit nos in ipso, Christo, in haerede principali cohaeredes, in principe salutis nostrae salvandos, in capite corpus (3, 303 en 307).

Ritschl's sympathie voor de organische opvatting van de religie, zooals die gevonden wordt in de h. Schrift en in de geschiedenis der chr. kerk, plaatst hem nu antipathiek tegenover de andere opvatting van de religie, die dit organisch verband miskent. De verkeerde opvatting is hierin gelegen, dat de uitverkorenen individueel gerechtvaardigd worden door God, afgezien van hunne gemeenschap aan het lichaam of de gemeente van Christus; en het is deze opvatting, die in de luthersche en gereformeerde theologie moet gesteld worden op rekening van Melanchthon. Deze is in het Protestantisme de vader van de leer der rechtvaardiging van de individuën als zoodanig; zijne geheele opvatting van de rechtvaardiging beweegt zich in het kader van het individueele leven (1, 107 en 136). Deze tweede beweging in het Protestantisme was voor Ritschl zooveel als de atomistische tegenover de organische, de individualistische tegenover de collectivistische conceptie. En dit was ook geen verschil van ondergeschikte beteekenis; eer was de certitudo salutis er meê gemoeid. In de 16e eeuw had men de zekerheid des geloofs gevonden bij de organische opvatting; maar de onzekerheid en het rustelooze separatisme, ja de geheele afbrokkeling van het Protestantisme na de 17e eeuw was te wijten aan de individualistische zienswijze.

Wat dr. Vellenga in het eerste deel van zijn referaat ten beste geeft als „de leer der rechtvaardiging in de geschiedenis", is dus in het geheel niet georiënteerd aan hetgeen Ritschl geschreven heeft in het eerste en derde deel van zijn hoofdwerk. En hieruit laat zich verklaren dat dr. Vellenga schrijft: „Ritschl's beschouwing van de rechtvaardiging sluit zich aan bij Calvijn, meer nog bij Luther, maar 't meest bij

Rome". Uit het bovenstaande kan blijken dat men dr. V.'s woorden eer moet omkeeren, in dezen zin: Ritschl's beschouwing van de rechtvaardiging sluit zich aan bij Rome, meer nog bij Luther, maar 't meest bij Calvijn. Juist hierin, in de verbinding van de rechtvaardiging met de gemeente, valt Ritschl feitelijk terug op de Reformatoren met hun bekende: extra ecclesiam nulla salus.

2. Een ander bezwaar tegen Ritschl's leer van de rechtvaardiging hangt met het eerstgenoemde samen, en vindt zijne beantwoording reeds gedeeltelijk in het aangevoerde historische materiaal. Dr. Vellenga spreekt zijn bezwaar in den vorm van eene gevolgtrekking uit. Had hij gerekend met de historische gegevens, die den grondslag van Ritschl's opvatting vormen, dan zou hij m. i. ook deze gevolgtrekking niet gemaakt hebben. Hij merkt nl. op, dat ook voor Ritschl de rechtvaardiging is eene juridische actie, een oordeel Gods; dat hierbij Gods wil in Christus op 's menschen wil inwerkt, zoodat de mensch hierbij passief, hoogstens receptief is. Maar nu heeft dr. V. gelezen, dat Ritschl ook spreekt van eene positieve „Zustimmung des Willens zu Gott". Natuurlijk is aan dr. V. niet onbekend, dat ook de gereformeerde theologen wel in éenen adem zeggen dat een mensch passief in de wedergeboorte en actief in zijne bekeering is; maar wanneer Ritschl zulk eene actieve uitdrukking bezigt, dan sluit zij naar het oordeel van dr. V. al het andere uit. Hij weet nog eene andere actieve uitdrukking van Ritschl mede te deelen, en acht zijne gevolgtrekking dan duidelijk bewezen. „En al laat deze uitspraak nog eenigen twijfel toe, anders, waar dit staat: de rechtvaardiging of verzoening heeft in de eerste plaats betrekking op het geheel der door Christus gestichte gemeente, en op de individuën slechts voorzoover zij door het geloof sich dieser Gemeinde einreihen". Deze actieve expressie geeft een aantal gevolgtrekkingen aan de hand. Want dr. V. ziet hierin tweeërlei „gedachtenreeks", waarvan de tweede „de rechtvaardiging feitelijk in den mensch zoekt". „Zie ik goed, dan geeft Ritschl de eer

der rechtvaardiging aan God, maar aan den mensch het werk der rechtvaardiging". Ritschl zegt wel, dat de rechtvaardiging in Christus het leven medebrengt; maar voor dr. V. is dit juist iets wat ter zijde gesteld wordt door de actieve uitdrukkingen van Ritschl. „Dus komt het ten slotte voor den mensch op. Hij moet zich voegen bij de gemeente. Ritschl schijnt zich bij de rechtvaardiging de gemeente passief en den mensch actief te denken". De zaak is voor dr. V. zoo duidelijk mogelijk. „God zendt Christus, om den mensch gelukkig te maken, en hem het eeuwige leven met God aan te bieden. Als de mensch nu maar gelooft en zich aan God in Christus toevertrouwt, dan komt alles in orde. Maar doet hij dat niet en verzet hij zich tegen Christus, dan valt de mensch onder het strafoordeel Gods". Nog erger. Voor Ritschl is, naar dr. V.'s oordeel, het chr. geloof niets dan een menschelijk waardeeringsoordeel. „Welk licht valt hier op de rechtvaardiging? Haar karakter ligt niet in God, maar in den mensch. God wordt niet verzoend, maar de mensch moet zich verzoenen. De rechtvaardiging eischt geene verandering in God, maar in den mensch. De mensch verandert zijn oordeel over God en over zich zelven. Hij legt zijn wantrouwen af en erkent Gods liefde. En zoo vloeien dan de rechtvaardiging door God en de verzoening door Christus saâm met een veranderde gemoedsstemming door den mensch." Vlakker en ongeestelijker kan het dus bijna niet.

Kan men nu aanwijzen dat de gevolgtrekking van dr. V. in strijd is met hetgeen Ritschl leert in zijne geschriften, dan blijkt hiermede dat de woorden van Ritschl een anderen zin moeten hebben, dan dr. V. er aan geeft. En ook dit is m. i. niet moeilijk aan te toonen. Wat dr. V. voorstelt als het eigenlijke gevoelen van Ritschl, is niet dan het pelagiaansche en arminiaansche uitgangspunt, hetwelk door Ritschl juist altijd is bestreden in de roomsche en in de protestantsche theologie.

Ritschl, Oud-katholieke kerk bl. 326 v., wijst er op dat „de tegenspraak van de katholieke grondbeschouwing met de prediking van Paulus en Christus is de grond van alle

dwalingen in de roomsche kerk, en dat daartegen eerst de Hervorming in verzet gekomen is met de grondstelling, dat geen menschelijke handeling (Verhalten) geldt voor God, wanneer zij niet wortelt in de door God verordineerde (gesetzt), door Christus' bemiddeling tot stand gebrachte verhouding". Dr. V. heeft dus als Ritschl's eigenlijke gevoelen voorgesteld, wat deze zelf beschrijft als de fundamenteele dwaling der roomsche kerk, tegenover welke eerst de Reformatie de waarheid heeft gemainteneerd overeenkomstig de uitspraken van Christus en den apostel Paulus.

Aan dit oordeel is Ritschl getrouw gebleven. Hij haalt uit de geschriften der Reformatoren als hun gemeenschappelijk gevoelen op, en stelt het dan tegenover de wederdoopers, socinianen en arminianen als uitdrukking ook van zijn eigen overtuiging, dat de kerk is de moeder der geloovigen. Maar deze combinatie van de kerk en het geloof der individuën is verloren gegaan en onbekend geworden in het Protestantisme. Ritschl releveert daarom, dat bij Luther altijd het geloof onderstelt de kerk of de gemeenschap (R. u. V. 1, 164); dat Luther en Zwingli hierin geheel en al overeenstemmen, dat een geloovige zichzelven een lid van Christus' lichaam weet (bl. 171); dat in de uitgaven van Calvijn's Institutie vóor 1559, evenals in diens catechismus genevensis, het artikel van de gemeente voorafgaat aan de artikelen van de vergeving, van de boetvaardigheid en van de rechtvaardiging, zoodat het ze bepaald beheerscht: de kerk is de plaats, waar de regeneratie enz. plaats heeft (bl. 205). Dit mocht dus gelden als de gemeenschappelijke overtuiging der Reformatoren, dat in de gemeenschap der christenheid tot stand komt het heil der enkelingen.

Hieruit volgt voor Ritschl, dat in het geloof niet onze rechtvaardigheid voor God gelegen kan zijn. Hij wijst er uitdrukkelijk op, dat men ook wel zeggen kan op de wijze der middeleeuwen, dat het geloof alleen behoort tot de justificatie; maar hij beroept er zich op, dat de Reformatoren zich bewust waren toch het tegenovergestelde te bedoelen, wanneer zij deze zelfde formule gebruikten (bl. 106). En hierdoor wordt weêr

Ritschl's houding tegenover de socinianen en arminianen bepaald. Zij keeren de reformatorische relatie van rechtvaardiging en geloof om. Zij beschouwen de rechtvaardiging en de vrijstelling vàn de straf als een (waardeerings-)oordeel over het geloof in Christus, waarin de actieve gehoorzaamheid aan de wet ingesloten is; en zij geven dus zoowel aan het een als aan het ander eene afwijkende beteekenis (3, 79 v.). Gods rechtvaardiging is dus in het geheel niet te beschouwen als een goddelijk waardeeringsoordeel over de menschelijke daad van het geloof.

Op dezelfde wijze releveert Ritschl uit de geschiedenis het motief, dat Gods genade voorafgaat aan het geheele werk van Christus. Voor de arminianen is het werk van Christus de grond, maar voor de calvinisten is het een gevolg van het goddelijk raadsbesluit der verkiezing; voor de eersten is de satisfactie van Christus de oorzaak, voor de laatsten is zij de veronderstelling van zijne positie als hoofd der gemeente, die verlost zal worden (bl. 306 v.). Niet voor de arminiaansche, maar voor de gereformeerde opvatting is Ritschl's keuze.

Hiermede komt nu overeen wat Ritschl geeft als zijn eigen gevoelen. Hij plaatst zich tegenover de scholastiek en het humanisme, die de natuurlijke theologie van Aristoteles weêr opgenomen hebben. De religie is onvoorwaardelijk gebonden aan de gemeente der geloovigen, die de vergeving der zonden ontvangt. Kan men God slechts recht kennen, wanneer men hem kent door Christus, dan kan men hem ook alleen kennen, wanneer men zich in de gemeente der geloovigen insluit (einschlieszt). Doch niet alleen God en alle zijne genadige werkingen worden gekend uit de openbaring van Christus, maar ook de zonde is slechts te verstaan van uit de vergeving der zonden, die eene specifieke gave van Christus is (3, 7). De bedoeling kan dus niet zijn, om te zeggen dat een mensch zich slechts bij de gemeente te voegen heeft om de vergiffenis te ontvangen. Zij moet wezen, dat deze vergiffenis niet ontvangen kan worden door wie niet voor zijn bewustzijn leeft in de gemeente der geloovigen, behoort tot de kerk, of hoe men het ook maar uitdrukken wil.

Dit is overeenkomstig de Reformatie, en keert daarom in het hoofdwerk van Ritschl telkens terug. De rechtvaardiging of verzoening beteekent de verhouding tot God, waarin de zondaren door de bemiddeling van Christus, binnen de grenzen der gemeente, overgeplaatst worden; men weet zich in die verhouding geheel en al afhankelijk van Gods genade; en het geloof is nu niet anders dan de vorm der toeeigening van deze zuiver geestelijke, nieuwe verhouding (bl. 133). In dezen zin moet verstaan worden dat de rechtvaardiging, als werking van God op de menschen, hare relatie heeft met het geloof; en dat daarom de rechtvaardiging of vergeving der zonden niet in tegenspraak komt met de chr. beoordeeling van de zonde (bl. 96). Ritschl snijdt dan ook een beroep op de h. Schrift voor de tegenovergestelde meening af. „De individueele geloovige kan zijne verhouding tot God slechts zóo op rechte wijze verstaan, dat hij van God door Christus in de door dezen gestichte gemeente verzoend is. Dat het geloof gerekend wordt tot gerechtigheid (Rom. 4 : 5), kan slechts zoo verstaan worden, dat men het geloof opvat als de *subjectieve openbaar-wording van de gemeenschap met Christus.* De waarde van Christus voor God en de gemeenschap van Christus met God, waardoor een mensch bepaald wordt, is de grond van zijne rechtvaardiging d. i. van zijne toelating tot Gods gemeenschap ondanks zijne zonden. Men zou daarentegen de uitspraak van den apostel Paulus misverstaan, wenn der *Glaube als eine Selbstthätigkeit eigenen Inhaltes*[1]) gedeutet würde. Zoo vaak in de apologie der augsburgsche confessie de formule voorkomt, dat het geloof rechtvaardigt, bemerkt men duidelijk dat dit eene onnauwkeurige uitdrukking is, die door de zooeven uitgesproken gedachte wordt aangevuld en verbeterd" (bl. 545 v.).

De hoofdzaak is dus, dat Ritschl de verzoening beschouwt als de rechtvaardiging met inbegrip van haar gevolg, en het geloof van den zondaar niet als de oorzaak, maar als het gevolg der rechtvaardiging. Hij heeft hiermede gehandeld

1) De cursiveering van deze woorden is van Ritschl zelven.

overeenkomstig het voorschrift der gereformeerde vaderen in de synode van Dordrecht, anno 1618, die oordeelden dat de dood van Christus niet op arminiaansche wijze moet gescheiden worden vàn zijne werkingen. Door de rechtvaardiging, zegt Ritschl, wordt het mistrouwen tegenover God, het zich verwijderen vàn God, vervangen door de toestemmende beweging van den wil naar God heen. Forma fidei, de vorm van het geloof, is fiducia of vertrouwen op Gods genadigen wil: men vertrouwt op God, die onze zaligheid als zijn doel kond doet door de belofte van de vergeving der zonden. Deze nieuwe richting van den wil naar God toe wordt in het leven geroepen door de verzoening (bl. 97, 99).

De beteekenis van het geloof is alzoo duidelijk. Het geloof is de vorm, waarin de zondaren zich de gave Gods d. i. de rechtvaardiging of vergeving der zonden toeeigenen; het is het „affectvolle", van de waarde dezer gave voor de zaligheid overtuigde vertrouwen, hetwelk door de genade te voorschijn geroepen wordt, in de plaats van het tot dusver met het schuldgevoel verbonden mistrouwen. En dit geloof wordt door Ritschl van-meet-aan in verband geplaatst met zijne relatiën. In het vertrouwen op Gods genade is de scheiding der zondaren vàn God opgeheven; en hierdoor wordt bewezen dat de schuld, voor zoover zij den toegang tot God belet, door God is vergeven. Elk lid der gemeente heeft het recht om de rechtvaardigende genade van God te verkondigen; maar inzonderheid zijn het de ambtelijke vertegenwoordigers van de kerk, die dienovereenkomstig de promissio remissionis peccatorum propter Christum voortplanten. Want het zuivere evangelie is, zooals de augsburgsche confessie zegt, de verkondiging van de rechtvaardiging, de verkondiging van de weldaad van Christus, waardoor de erkenning van menschelijke verdiensten buitengesloten wordt. Deze prediking van het evangelie is het hoofd-kenmerk van het bestaan van de gemeente der geloovigen, omdat slechts door het woord Gods in prediking en sacramenten te voorschijn geroepen wordt het geloof, dat naar den aard van den h. Geest in de vele enkelingen ident en gemeenschappelijk is. Daarentegen

protesteert de augsburgsche confessie er tegen, dat het geloof in de menschen zou ontstaan door hunne eigene werkingen, zonder de normatieve bepaling van het publiek gepredikte Woord. Deze „grondbeschouwingan der Reformatie" worden dan door Ritschl uitvoerig gemainteneerd tegenover de individualistische en onkerkelijke wederdoopers. Het bestand van de gemeente der geloovigen is voor hem alzoo niet dan eene werking van het evangelie (bl. 104 v.).

Uit de gegevens concludeeren we nu, met C. W. von Kügelgen [1]), dat de rechtvaardiging voor Ritschl niet is eene werking van het menschelijke geloof op God, maar veeleer eene genade-werking van God op den mensch. Ritschl beschouwt de rechtvaardiging of verzoening d. i. de vergeving der zonden als de grond-waarheid (Grundverhältnisz) van het christendom als religie, waardoor eerst alle andere daarmede overeenkomende religieuse functiën (vertrouwen, geloof, schuldbewustzijn, bekeering, gehoorzaamheid) mogelijk worden (3 bl. 115). Hij zegt dat de enkeling in zijn geloof de vergeving der zonden zich slechts kan toeeigenen, wanneer hij in zijn geloof tevens het vertrouwen op God en op Christus vereenigt met het voornemen om tot de gemeente der geloovigen te behooren (bl. 107). Hij schrijft dat de rechtvaardiging van de zondaren door God plaats heeft onder conditie (Bedingung) van het geloof, of terwijl (oder indem) zij als de verzoening het geloof te voorschijn roept in de zondaren (bl. 132). De bewering dat men binnen de grenzen van de gemeente der geloovigen de verzoening door Christus beleeft, komt z. i. overeen met de algemeene ervaring, dat elk geestelijk goed tot stand komt door de onberekenbare wisselwerking van de vrijheid van den individu [2]) met de

1) Die Dogmatik Albrecht Ritschls 1898 bl. 78 v. — Dit boekje geeft een goed overzicht van Ritschl's theologische leeringen.

2) Ritschl, R. u. V. 3 bl. 545 overschrijdt de door hemzelven erkende grenzen van het probleem, wanneer hij schrijft: „Het ontstaan van het geloof geschiedt overeenkomstig de vrijheid; of Christus geloof zou vinden, laat zich vooraf niet berekenen, en dat hij geloot vond, stond van te voren even weinig

wakker-roepende of leidende indrukken uit de gemeenschap (bl. 557 v.). Hij zegt dat de rechtvaardiging of verzoening in de eerste plaats betrekking heeft op het gehéel der door Christus gestichte religieuse gemeente, die door het evangelie van Gods genade in Christus als het voornaamste middel van haar bestand wordt in het leven gehouden, en op de enkelingen voorzoover zij door het geloof aan het evangelie zich rekenen (sich einreihen) [1]) tot deze gemeente (bl. 132). En nu is m. i. niet denkbaar, wat dr. V. voorstelt als Ritschl's gevoelen, nl. dat het toch ten slotte voor den mensch opkomt; dat de mensch zich slechts bij de gemeente te voegen heeft, om gerechtvaardigd te worden; dat God niet verzoend wordt d. i. niet van gezindheid verandert, en dat dus de mensch zich te verzoenen heeft d. i. slechts zijn oordeel over God en over zichzelven te veranderen heeft; dat de rechtvaardiging door God en de verzoening door Christus saamvloeien met eene veranderde gemoedsstemming door den mensch. Dergelijke gevolgtrekkingen zijn in strijd met hetgeen Ritschl herhaaldelijk en altijd weêr afkeurt in de roomsche kerk, in de arminianen en in de piëtisten, nl. dat zij de rechtvaardiging door God opvatten niet als eene oorzaak maar als een gevolg van de daad des geloofs van 's menschen zijde.

Zoodat men dr. V.'s bewering, alsof Ritschl de rechtvaar-

---

vast, als een oogmerk in het algemeen niet een gevolg waarborgt. Nadat evenwel het gevolg in dit geval is tot stand gekomen, moet het beoordeeld worden naar het leidende oogmerk van den bewerker". Het eerste is m. i. logisch in strijd met het tweede. Nu het gevolg d. i. de gemeente tot stand gekomen is, moet het oogmerk van den bewerker van het gevolg, d. i. God, ook den maatstaf aangeven voor eene bespreking van het gevolg. Buiten de bespreking van oogmerk en gevolg kunnen we niet gaan. Maar het kan dan ook niet een onderwerp van discussie wezen, nadat het gevolg tot stand gekomen is, of het gevolg ook had kunnen achterwege blijven. Indien het gevolg moet beoordeeld worden naar het oogmerk van hem die het gevolg bewerkt, dan hebben we in de theologie ons te bepalen tot deze twee gegevens: het oogmerk van God en Christus, en de gemeente der geloovigen.

1) Deze woorden kunnen niet in arminiaanschen zin op de daad des geloofs zien; want niet door de daad des menschelijken geloofs, doch door Gods genade worden wij ingevoegd in de gemeente; maar moeten slaan op het bewustzijn der geloovigen. Ritschl, R. u. V 1 bl. 107, 204, 545.

diging of verzoening zou overlaten aan de activiteit der menschelijke individuën, eer moet omkeeren in dezen zin, dat hij de toeeigening van de weldaad der rechtvaardiging toeschrijft aan het geloof [1]. Op deze wijze heeft hij het organisch verband tusschen Gods genade, het werk van Christus, de gemeente op aarde, en het geloof der enkelingen gemainteneerd.

3. Het derde, dat hier ter sprake moet komen, is door het voorafgaande beslist: de rechtvaardiging is bij Ritschl nooit iets anders dan eene daad van God, nl. zijn genadig oordeel van de vergeving der zonden. Reeds de titel van zijn hoofdwerk — Rechtfertigung und Versöhnung — toont dat de rechtvaardiging het eerste is, hetwelk voorafgaat aan al het andere. De beslissing over den geloovige berust niet bij hem zelven, maar bij God (3, 161). Vervallen is alzoo de gevolgtrekking van dr. V., dat Ritschl „aan den mensch het werk der rechtvaardiging geeft"; dat naar diens voorstelling „een mensch nu maar gelooft, en zich aan God en Christus toevertrouwt, dan komt alles in orde". De wijze waarop Ritschl het ordinaire kom-tot-Jezus-christendom terugwijst, maakt deze opvatting onhoudbaar.

Toch is er eene andere praemisse, die hier nog met een woord moet ter sprake komen. Dr. V. maakt uit de stelling

---

1) Bekend is, welk een diep verschil op dit punt bestaat in de gereformeerde theologie. Ritschl's actieve uitspraken komen overeen met hetgeen Ursinus, Schatboek v. d. heid. catechismus, schrijft over de laatste woorden van Antwoord 60: „Wij worden der rechtvaardiging deelachtig, dat is, wij worden gerechtvaardigd door het geloof, daarom dat wij de rechtvaardigheid van Christus, welke alleen onze rechtvaardigheid voor God is, niet anders dan alleen door het geloof aannemen en onszelven toeëigenen kunnen. Zoodat het geloof in onze rechtvaardiging voor God wordt aangemerkt alleen als een middel en instrument, en gelijk als eene hand, waardoor wij de gerechtigheid van Christus aannemen, ontvangen en ons toeëigenen". Vat Ritschl het geloof daarentegen op als de subjectieve openbaar-wording van de gemeenschap met Christus (R. u. V. 3 bl. 545 v.), dan beweegt hij zich in de richting, die in gereformeerde theologie vertegenwoordigd wordt door Comrie c. s. Maar in beide gevallen plaatst hij zich tegenover het arminiaansche gevoelen, dat het geloof „eine Selbstthätigkeit eigenen Inhaltes" is.

van Ritschl, dat God niet verzoend wordt, de gevolgtrekking dat dan de mensch zich verzoenen moet, d. i. zijn oordeel over God en over zich zelven veranderen moet. Maar de vraag is, of hier geen misverstand in het spel is. Men lette op de beperkte wijze, waarop Ritschl ook dit probleem stelt. Wanneer hij zegt dat God niet verzoend wordt door eene satisfactie van Christus' zijde, dan is zijne bedoeling, dat Gods genade niet een gevolg maar veeleer eene oorzaak is van het offer van Christus. In dezen beperkten zin de problemen nemende, komt hij er tegen op, dat God verzoend d. i. van eene toornige tot eene genadige gezindheid bewogen zou zijn, en dat Christus' offerande eene satisfactie zou zijn om deze metanoia bij God in het leven te roepen.

En ook dit kan men niet verstaan, tenzij men in het oog houde, dat Ritschl op de wijze der oude verbondstheologie weêr de leer der verzoening door Christus plaatst in het teeken van het O. T.ische verbond. De dood van Christus, zegt hij, wordt in het N. T. vergeleken bij die offers van het O. T., welke de verbondsgenade van Jahwe jegens het volk der verkiezing veronderstellen (2 bl. 185). Wat hij zegt van Gods heiligheid, gerechtigheid en trouw; wat hij zegt van Christus als knecht van Jahwe, als offer, als lam Gods en als losprijs, moet verstaan worden in verband met deze verbondsgedachte. Zoo zegt Ritschl, dat de offers van het O. T. en de dood van Christus niet de oorzaak maar veeleer een gevolg waren van Gods genade jegens Israël en de gemeente der geloovigen des N. Vs. Nu kan men overtuigd wezen, dat de problemen der verzoening en der satisfactie niet op zulk eene beperkte wijze kunnen afgedaan worden; en dat deze strakke paralelliseering van het volk Israël met de gemeente der geloovigen des N. Vs. terecht onbruikbaar bevonden is door de levende traditie der chr. kerk. Wanneer Ritschl zegt, dat de offerdood van Christus niet bedoelde, Gods toornige gezindheid om te zetten in eene gezindheid van genade, — dan kan men zeggen dat Ritschl handelt tegen zijn eigen voorschrift, om niet te spreken over God buiten de grenzen der geloofskennis om. Maar ten onrechte concludeert dr. V. hieruit,

dat naar Ritschl's gevoelen derhalve de mensch zich te verzoenen heeft d. i. slechts zijne gemoedsstemming, zijn oordeel over God en zichzelven heeft te veranderen. Wie Gods genade opvat als verbondsgenade, Christus' gehoorzaamheid als gehoorzaamheid des verbonds, zijn bloed en offerande als bloed des verbonds (Matth. 26 : 28), bedoelt niet dat de mensch feitelijk zichzelven de zonden te vergeven heeft. De conclusie van dr. V. past niet bij de praemisse van Ritschl.

De bruikbare kern in Ritschl's leer der rechtvaardiging is m. i., dat het God is die rechtvaardigt, door de verhouding van Christus tot God toe te rekenen aan de geloovigen (3, 69); en dat God deze daad doet in de gemeente of kerk, d. w. z. dat het geloof niet tot stand kan komen buiten samenhang met de gemeenschap der geloovigen, die de draagster is van het woord Gods. Dr. V. zegt dat „de H. Schrift de rechtvaardiging q. t. doet kennen als eene daad Gods, die geheel buiten den mensch om geschiedt". Wat hij bedoelt met deze woorden, heeft Ritschl willen uitdrukken met zijne formule, dat de individu de rechtvaardiging deelachtig wordt in de gemeente. Juist door deze historische tusschen-schakel, de gemeente of de kerk, is het God die langs organischen weg den zegen der rechtvaardiging geeft aan de geloovigen. Op deze wijze wordt ook door Ritschl bewaard de samenhang tusschen Gods rechtvaardiging, het werk van Christus, de gemeente van Christus en de geloovige enkelingen (bl. 159 v.).

Zoodat we mogen zeggen dat wij, zoowel naar Ritschl als naar dr. V., tegenwoordig vooral een helderder inzicht noodig hebben in de waarheid, dat de rechtvaardiging is niet uit de werken en niet uit het geloof, d. i. niet uit den mensch, maar uit God. Dit is ook wat Calvijn dagelijks wilde herhaald hebben in de kerken. Naar den wensch van dr. V. zullen dan allen elkander de broederhand reiken, als zij verstaan het woord van Paulus: God is het, die den goddelooze rechtvaardigt. Ook omdat dr. V. ten slotte bestrijdt wat Ritschl bestrijdt, en verdedigt wat Ritschl verdedigt, schreef ik straks dat dr. V. zijn oordeel over Ritschl's eigenlijke

leer der rechtvaardiging zou gewijzigd hebben, indien hij met de gegevens gerekend had. Aansluiting aan het historisch-gegevene is het eerste wat wij thans noodig hebben, om de armoede en zwakheid van onze theologie te overwinnen. Het eerste deel van Ritschl's hoofdwerk biedt daartoe eene kostbare handleiding ter oriënteering. Hij wijst onze generatie op de waarheid der gereformeerde foederaal-theologie, op de onmisbaarheid eener organische opvatting in religie en theologie, op de beteekenis van den collectieven samenhang voor het individueele bestaan. Inzooverre komt hij te gemoet aan eene behoefte, die in den nieuweren tijd weêr opgeleefd is. En dit alles is voor hem een rechtstreeksch uitvloeisel van de grondwaarheid der religie, dat de rechtvaardiging is uit God. Ook van hem geldt wat van alle anderen geldt, nl. dat niet alles in de geschiedenis kan opgenomen worden wat zij gezegd hebben. Vermijden we evenwel verguizing en vergoding van personen, waarbij toch niet zelden kleine partij-bedoelingen in het spel zijn, dan kunnen de kapitale beginselen der religie op den voorgrond treden, waar en door wie ook beleden.

A. S. E. Talma.

Nieuwe gegevens ter beoordeeling der Mohammedaansche Praedestinatieleer.

Het is niet enkel door onbevoegde beoordeelaars, dat „der verdammte Fatalismus" voor een der hoofdkenmerken van de Mohammedaansche theologie gehouden wordt, terwijl men tevens meent verband te moeten zoeken tusschen dit leerstuk en de politieke en wetenschappelijke steriliteit van het Oosten.

Dr. de Vlieger, die jaren lang in Egypte onder Moslims van hoogeren en lageren stand verkeerde, oordeelt over deze zaak gansch anders. Hij toch is van meening dat de Mohammedaansche dogmatiek op het punt der praedestinatie vele gegevens bevat „waardoor menig blad van Europeesche Orientalisten betreffende het Fatalisme der Moslims wordt aan flarden gescheurd" [1]). En dat hij die meening zoomaar niet uit de lucht grijpt blijkt uit zijn proefschrift, verleden jaar voor de Faculteit der Letteren te Lausanne verdedigd: „Kitab al Qadr, matériaux pour servir à l'étude de la doctrine de la prédestination dans la théologie Musulmane".

In dit boek zijn vele belangrijke gegevens van orthodoxe Moslims samengebracht van welke moet worden erkend, dat ze den verdedigers van „ein blind Waltendes Fatum" niet gunstig zijn.

Gelijk de titel reeds aanduidt, vinden we hier geen beschouwingen van Dr. de Vl. over de Mohammedaansche praedestinatieleer, maar wordt ons enkel materiaal geboden

1) Deze woorden zijn ontleend aan een zijner particuliere brieven.

op dat onderwerp betrekking hebbende: Nous nous efforcerons de reproduire sur ce profond problème les opinions des meilleurs auteurs de l'Islam orthodoxe" (p. 21). Hoezeer dat waar is, blijkt ook daar, waar Dr. de Vl. zelf aan 't woord is. Hij hanteert den Koran gelijk ieder orthodox Moslim dat doen zou, en hij doet dat niet uit eene gewilde objectiviteit, maar omdat volgens zijne overtuiging alleen zóó de Koran kan worden verstaan.

Zoo worden als loca probantia voor het praedestinatiedogma niet allereerst die Koranteksten aangehaald, die daarvoor naar *ons* gevoel het eerst in aanmerking komen, maar die, welke in de Mohammedaansche wereld als zoodanig gezag hebben verkregen. Zoo komt ook bij de exegese niet die zin voor den dag, welke zich voor *ons* denken het meest laat rechtvaardigen, maar staat de exegeet onder leiding van een der vier madshabs (exegetenscholen) welke in den Islam bindend gezag verwierven. Zoo komt het ook dat vele bewijsplaatsen moeten dienst doen, welke feitelijk op de leer der praedestinatie geen betrekking hebben maar door gezaghebbende dogmatici daarmee in verband zijn gebracht.

De schrijver plaatst zich dus geheel „sur le plate-form de l'orthodoxie Musulmane". Zoo komt het dat we in dit geschrift van het begin tot het einde den Islam en niets dan den Islam hooren.

Dat juist maakt dit boek zoo waardevol. 't Is trouwens in elk opzicht een hoogst belangrijk werk. Natuurlijk kan in een bestek van ongeveer 200 bladzijden niet anders dan eene bloemlezing worden gegeven van het belangrijkste wat op dit gebied te geven is, maar wat hier gegeven wordt is van groot gewicht.

Het verdienstelijke van dit werk ligt 1e hierin dat we *nieuwe* gegevens ontvangen; 2e hierin dat die nieuwe gegevens niet alleen in arabischen maar ook in franschen tekst worden aangeboden.

Dr. de Vl. verdeelt zijn werk in twee deelen; het eerste in franschen, 't tweede in arab. tekst. Doch deze arab. tekst wordt in 't eerste deel ook vertaald gegeven. Deel I

vervalt in vier hoofdstukken: 1 Introduction, 2 la prédestination d'après le Koran, 3 la prédestination d'après les traditions en 4 la prédestination dans l'histoire de l'Islam.

Hfdst. 1 bevat algemeene inleidende opmerkingen over openbaring, attributen Gods, hamartiologie, geloof en eschatologie.

Hfdst. 2 geeft de koranische elementen voor de praedestinatieleer, toont aan dat „le destin du musulman n'a rien qui puisse amortir ou glacer son courage, car ce n'est simplement que cette loi universelle qui plane sur tous les têtes, et qui met un terme à nos travaux"; leert „que les Arabes avant Mohammed ne connaissaient pas la doctrine de la prédestination" en bevat een uitvoerige uiteenzetting van de gevoelens der Arabische geleerden over de beteekenis der woorden k a d r en k a d ā.

Hfdst. 3 geeft de fransche vertaling van dat deel van al-Bochārī's traditie-verzameling dat handelt over de praedestinatie, plus den commentaar van al-Kastallānī.

Hfdst. 4 is 't belangrijkste. Na opsomming van de meest karakteristieke trekken der Kadarieten, Djabarieten en Asharieten, en de meest bekende definities welke de Mohammedaansche dogmatici van het praedestinatiebegrip hebben gegeven, ontvangen we twee uittreksels uit een handschrift van Madjd ad-Dīn Ibn al-Athīr al-Djazarī, getiteld „d j ā m i' a l-o s u l", handelend over de praedestinatie. Hier wordt het vraagstuk niet systematisch behandeld, maar in den vorm van tradities, ten deele reeds uit Bochārī, Muslim e. a. bekend. De auteur is de broeder van den schrijver van het beroemde Chronicon (al-Kāmil).

Verder bevat dit hoofdstuk uittreksels uit een handschrift van Shams ad-Dīn Abu Abdallah Mohammed Ibn Abu Bakr Ibn Kajjim al-Djawzija († 751 A. H.), getiteld: „S h a f ā a l-'a l ī l", in meer systematischen vorm. Uit een schrijven van de Vl. vernam ik dat deze Ibn Kajjim al-Djawzija onder de geleerden te Kairo voor een der geleerdste theologen van den Islam gehouden wordt. De vruchtbaarheid van dezen schrijver kan trouwens blijken uit Brockelmann, Geschichte der Arab. Litt., Band II S. 106.

Ten slotte bevat Hfdst. 4 nog een kleine verhandeling over den vrijen wil van de hand van Kādī Zādeh ook wel genoemd Mohammed al-Isbirī. Kādī Zādeh's verhandeling vloeit over van citaten, vooral ontleend aan Ibn al-Homām en al-Djordjānī. Waar hij zelf aan 't woord komt, munt zijn betoogtrant niet uit door duidelijkheid. Hij is Matoridiet, wat eigenlijk hetzelfde is als Hanifiet, met dit verschil, dat men in dogmaticis van Matoridiet, in de fikh-leer van Hanifiet pleegt te spreken. Van belang is deze verhandeling ook daarom, omdat ze doet zien, dat het dogmatisch verschil tusschen Matoridieten en Asharieten — ten minste op 't punt der praedestinatie — niet diep gaat.

Het tweede deel dezer dissertatie bevat niet anders dan den arab. tekst van de zooeven genoemde stukken van Ibn al-Athīr.

Nu zijn er wel eenige grieven te noemen tegen dit werk van de Vl,, doch ik zal daarbij niet stilstaan, 1e omdat ze tegenover het hoogst verdienstelijke van zijn werk niet in aanmerking komen; 2e omdat fouten bij een werk als dit nooit geheel te vermijden zijn. Liever willen wij dankbaar ontvangen wat de Vl. ons aanbiedt. 't Is geen werk om aan te zitten peuteren.

Daar ook wij, Christen-theologen, het praedestinatievraagstuk kennen, zal 't wenschelijk zijn enkele opmerkingen te doen voorafgaan omtrent de overeenkomst en het verschil tusschen het Mohammedaansch en het Christelijk praedestinatiebegrip. Want er is overeenkomst en er is ook verschil.

Vragen wij aan Augustinus — de eerste die opzettelijk dit leerstuk besprak — wat wij onder praedestinatie hebben te verstaan, dan antwoordt hij dat de praedestinatie is „praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicunque liberantur". Hij vereenzelvigt ze dus met de electio. Calvijn geeft in zijne Institutie deze bepaling: „De Predestinaty noemen wy het eeuwig besluyt Godts waer door hy by hem-selven verordineert en bestemt heeft, wat hij wilde dat van eenen yeghelicken mensch worden soude. Want alle menschen en worden niet met even-

gelycke conditie gheschapen: maer aen sommighen wordt het eeuwighe leven, aen anderen d'eeuwige verdoemenisse van te voren verordineert. Daerom naedat yemant tot het een of tot het ander zynde geschapen is, daerna segghen wy, dat hy of tot het leven of tot de doodt is gepredestineert of te voren verordineert" [1]).

Deze beide voormannen op het gebied der Christelijke dogmatiek betrekken dus de praedestinatie tot den eeuwigen staat der redelijke schepselen. Ze draagt dus een *soteriologisch* karakter. Onder de gereformeerde theologen na Calvijn is dat regel gebleven [2]), tot de jongste generatie toe. Dr. Bavinck zegt er van: „In haar hoogsten vorm is zij het besluit Gods aangaande de openbaring zijner deugden in den eeuwigen heerlijken staat zijner redelijke schepselen en de prediking der daartoe leidende middelen" [3]). Elders zegt hij dat de praedestinatie ten slotte op de verkiezing uitloopt (Augustiniaansch). Gravemeyer geeft bijna gelijkluidende definitie, en J. H. Gunning Jr. [4]) gebruikt de woorden praedestinatie en verkiezing promiscue.

't Is ook geheel het bijbelsch standpunt. De praedestinatie omvat de bijbelsche begrippen *προόρισμος*, *προγνωσις*, en *ἐκλογη*. Materieel beantwoordt ze 't meest aan *ἐκλογη*, formeel aan *προόρισμος*. De beide polen zijn de genade Gods en de schuld van den zondaar. Ze geeft antwoord op de vraag hoe het mogelijk is dat de mensch, die zóó diep is gezonken, toch weer in gemeenschap met God kan komen. Calvijn noemt ze dan ook „'t fundament onzer zaligheid". Steeds is de uitverkiezing het middelpunt der praedestinatie.

Ook methodologisch werd door de gereformeerde theologen dat soteriologisch karakter bijna doorloopend gehandhaafd.

---

1) Deze woorden zijn ontleend aan den Herdruk van de uitgave van Paulus Aertz van Ravesteyn 1650 Amsterdam, door Dr. A. Kuyper, uitg. 1889, bl. 587. Ik heb geene andere bij de hand.

2) Zie Dr. H. Bavinck, Geref. Dogmatiek III bl. 330 vlg.

3) Idem II bl, 377.

4) Blikken in de Openbaring II bl. 101 vlg.

Calvijn zelf behandelt dit leerstuk in zijn derde boek: „van de manier om de genade van Christus te ontfangen". Dat bleef doorgaans de gereformeerde praktijk. Wel werd deze materie soms met de leer der providentie versmolten [1]), maar meestal wist ze een eigen zelfstandige plaats te handhaven naast die der voorzienigheid. Zoo brengt de Heid. Catechismus vr. 54 deze leer in nauw verband met Christus den Verlosser, en de Conf. Belg. behandelt ze onmiddellijk na de leer der erfzonde, en evenals de Heid. Cat. *afgescheiden van de leer der providentie.*

Deze laatste omstandigheid trekt de aandacht, als we letten op het gereformeerde uitgangspunt. Immers men (Calvijn voorop) pleegt uit te gaan van den verborgen raad Gods die *alle dingen* omvat, waarvan dan de praedestinatie slechts bizondere toepassing is. Maar dan is er noch logisch, noch zakelijk eenig andere plaats in de dogmatiek voor de behandeling van dit vraagstuk aan te wijzen dan als een onderdeel der providentie, als providentia specialissima. Toch is, gelijk wij zagen de gereformeerde praxis eene andere, en wordt zelfs door die theologen die de soteriologische beteekenis der praedestinatie bij het theologisch belang achter stellen [2]) aan deze leer een eigen zelfstandige plaats toegekend.

In den Islam zijn de verhoudingen anders. Het Arab. woord voor praedestinatie is „kadr" van St. Kadara = valuit, potuit. En de Moslim behandelt onder dat hoofd ook wel de electio ad gloriam, maar geenszins als het middelpunt der praedestinatie, en nog minder wordt het begrip „kadr" *vereenzelvigd* met wat wij onder „uitverkiezing" verstaan, zoodat *daarnaast* plaats zou zijn voor wat wij noemen „voorzienigheid" Gods. Beide begrippen, uitverkiezing en voorzienigheid, worden in den Islam onder 't éene hoofd „kadr" samengebracht en uit een en hetzelfde oogpunt beschouwd. Het mohamm. begrip „kadr" omvat dus de Christelijke begrippen providentia en praedestinatio beide, en kent tus-

1) Zie Dr. P. J. Muller, Handboek der Dogmatiek bl. 102.
2) b.v. laatstelijk Dr. H. Bavinck, Geref. Dogmatiek.

schen beide geen specifiek onderscheid, gelijk de gereformeerde dogmatiek. Soteriologisch is derhalve het Mohammedaansche kadr-begrip niet. De beide polen zijn niet de genade Gods en de zonde des menschen, maar de macht Gods en — niet meer. De macht Gods, niet als reddende, verlossende macht, maar schlechthin als macht, souvereiniteit. Allerlei vraagstukken, die men in de gereformeerde dogmatiek onder 't hoofdstuk der voorzienigheid pleegt te zoeken (fatalisme, verantwoordelijkheid, vrije wil, gebedsverhooring, theodicée enz.) vinden we in de Mohammedaansche dogmatiek in 't kitab al-kadr. Het kadr-begrip heeft niet tot object het terrein der genade Gods (de gemeente) maar dat der almacht (de wereld) [1]).

Daarmee is in beginsel reeds beantwoord de vraag waarom in de gereformeerde dogmatiek de samenvoeging van praedestinatie en providentie meestal niet gelukken wilde, en waarom de vereenzelviging van beide voor den Mohammedaan van zelf spreekt. Leggen wij Koran en Bijbel naast elkander dan is de overeenkomst zeer groot met betrekking tot het algemeene wereldbestuur. In de waarheid dat uit God, door God en tot God alle dingen zijn, stemmen beide overeen. Beide leeren dat Hij alle dingen werkt naar den raad van Zijnen wil, dat Hij de woonplaatsen en tijden der volken tevoren heeft verordineerd, dat Hij alle dingen eene orde heeft gegeven, die geen van hen zal overtreden. Beide spreken van een plan Gods dat in den tijd wordt volvoerd, niet als een uurwerk dat afloopt, maar door de immanente leidingen Gods. Tot zoover gaan Koran en Bijbel gelijk op. Maar zoodra ter sprake komt de grond onzer zaligheid en de weg daarheen, dan treedt in den Bijbel een element voor op dat in den Koran wordt gemist: de *zonde*. De Koran kent

---

1) Natuurlijk bedoel ik hier niet eene absolute tegenstelling van genade en macht. Gods genade wordt ook openbaar aan „de wereld" evenals zijne macht aan „de gemeente". Bedoeld wordt alleen eene onderscheiding naar het op den voorgrond tredend motief. Dat zelfde geldt ook van mijne opmerking (zie beneden) betreffende de zonde.

slechts individueele zonden. Van een vitium originis weet hij niet. Bij het brengen van den mensch tot zijne bestemming treedt dus in den Koran enkel diezelfde albesturende macht en datzelfde alomvattende besluit op, waarvan bij het algemeene wereldbestuur sprake was, daar de mensch in een toestand van indifferentia ad velle aut nolle gedacht wordt. De Bijbel daarentegen gaat hier niet uit van de almachtige en alomtegenwoordige kracht Gods — als bij de leer der voorzienigheid — maar (Rom. 8) van (de zonde en) *genade* om zoo te komen tot (Rom. 9) het soteriologisch begrip der praedestinatie. Zoo is dan ook volgens den Bijbel des menschen behoudenis wèl in Gods raad en wil gegrond, maar in anderen zin dan waarin het geheel der wereld van dien wil afhangt: „de zonde is bovendien ingekomen".

In de gereformeerde dogmatiek moest, op deze lijn doorgaande, niet alleen de onderscheiding, maar zelfs scheiding plaats vinden tusschen providentie die al het geschapene, en praedestinatie die den *zondigen mensch* tot object heeft, terwijl in de Mohammedaansche dogmatiek zelfs voor onderscheiding geen reden was.

Eigenaardig treedt dat verschil aan 't licht bij de keerzijde der electie, de reprobatie. Alleen in den Islam kan van eene eigenlijk gezegde „gemina praedestinatio" sprake zijn. De verwerping is er gecoördineerd met de verkiezing. De Gereformeerde Theologie beschouwt de menschheid als massa damnata, en ziet in de electio zijne genade, in de reprobatie zijne rechtvaardigheid werkzaam „als Hij ze laat in hunnen val en verderf, daar zij zichzelven in geworpen hebben". De verwerping is dan geen eigenlijke verwerping maar niet-verkiezing, voorbijgaan.

Houdt men in gedachte dat de koranische leer der praedestinatie niet, gelijk de bijbelsche, eene daad is van Gods *genade*, maar enkel van Gods macht en souvereiniteit, dan zal men zich wachten voor de m. i. bedenkelijke uitlating van Dr. de Vl. (blijkbaar in navolging van L. Krehl): Quoique dans la théologie mahométane, le peché originel, que seul explique l'incapacité de croire et justifie la doctrine

de la prédestination, soit ignoré dans sa nature et dans ses conséquenses, la prédestination dans l'Islamisme comprend la disposition de l'homme d'accepter on de refuser la vérité rélévée et les devoirs qu'elle impose". Hier toch wordt feitelijk geleerd dat, nu de Islam het vitium originale ontkent, de leer der praedestinatie in den Islam niet tehuis behoort. Dr. de Vl. verwart de Christelijke praedestinatieleer die soteriologisch is en uitloopt op den eeuwigen staat van Gods redelijke schepselen, en de Mohammedaansche die de ordening aller dingen tot object heeft. Ook bij de loochening der erfzonde heeft de praedestinatieleer in den Islam recht van bestaan, mits men het uitgangspunt en de daarmee gepaard gaande begripswijziging in het oog houde. Dat verschil van uitgangspunt is oorzaak dat in de gereformeerde dogmatiek de leer der praedestinatie zich in het hoofdstuk der goddelijke voorzienigheid niet wil voegen en streeft naar eene eigene zelfstandige plaats, terwijl in den Islam de begrippen voorzienigheid en praedestinatie onder één hoofd zóó behandeld worden, dat de laatste niet anders dan een onderdeel der eerste wordt.

De Koran geeft geen systematisch geheel. Met betrekking tot het punt dat ons bezig houdt, zijn er drie gedachtenreeksen in den Koran aan te wijzen. De eerste leert dat alle dingen volgens een voorafgemaakt schema verloopen, de tweede dat alle dingen staan onder de voortdurende leiding Gods, de derde dat de mensch verantwoordelijk is voor wat hij doet en laat. Wanneer men de verschillende Koranische uitspraken die op allerlei wijze de bovengenoemde waarheden tot uitdrukking brengen, en die meest occasioneel zijn bedoeld, uit hun samenhang losmaakt en als dogmatische grootheden, als gėledingen van een theologisch stelsel gaat beschouwen, dan vindt men overal tegenspraak. Doch Mohammed wilde geen theologisch stelsel, maar religieuse waarheden geven. Hij sprak minder tot het denkend verstand, dan tot het godsdienstig hart, en dáár kunnen elementen samenwonen, die in het denken lijnrecht tegenover elkander

staan. Mohammed heeft zich wel nooit ingelaten met de vraag of er naast de ijzeren noodzakelijkheid waarmee alles verloopt, nog wel sprake kon zijn van verantwoordelijkheid des menschen. Deze drie gedachtenkringen, dat alles volgens een voorafgemaakt schema verloopt, dat alles van den leidenden wil Gods afhangt, dat de mensch volgens eigen aandrift en op eigen verantwoordelijkheid handelt, liggen in den Koran argeloos naast elkaar. Geen poging tot verzoening wordt gedaan, geen gedachte aan onderlingen strijd komt er in voor. De confrontatie dezer gedachte blijft geheel achterwege. In zooverre heeft Dr. de Vl. ongelijk, als hij in het tweede hoofdstuk, handelend over de „prédestination d'après le Koran" schrijft: La grâce est la cause première, la foi et les oeuvres sont la cause secondaire du salut. l'Homme se sert des moyens, et ceux-ci le font parvenir à la réalisation des décrets inscrits dans la mère du Livre. Plus il est zélé à employer les moyens, plus il s'approche de ce qui a été décrété d'avance à son égard". Dergelijke wijsgeerige combineerende gedachten, hoe waar ze ook mogen zijn, zijn den Koran vreemd; ze zijn ontleend aan de systematiseerende dogmatiek, die, gelijk dogmatiek altijd doet, de grondstoffen harmoniseerend bewerkte.

Een grootere plaats dan de leer van den Koran neemt de traditie in het boek van Dr. de Vl. in. Hier beginnen we met de bepaald *nieuwe* gegevens, die hij aan het licht bracht, in aanraking te komen. Om meer dan eene reden zal ik mij tot een bloot „relata refero" beperken, alleen daar waar het tot recht verstand noodig is, een korte opmerking of verwijzing naar andere schrijvers mij veroorloovende. Overigens wensch ik niet verder te gaan dan tot groepeering der voornaamste tradities. „Par tradition on entend, dans la théologie mahométane, les anecdotes, préceptes, déclarations, conseils, révélations etc que les premiers disciples reçurent de la bouche du prophète". Het is de moeite waard naast deze orthodox-mohammedaansche opvatting van de traditie, te stellen de kritiek van een liberalen Moslim, Cheragh Ali: „The name of Mohammed was abused to support all manner

of lies and absurdities, or to satisfy the passion, caprice or arbitrary will of the despots", en zijne bekentenis: „I am seldom inclined to quote traditions, having little or no belief in their genuineness, as generally they are unauthentic, unsupported and one-sided etc". Ook Goldziher in zijne bekende „Muhammedanische Studien" houdt 't niet voor 't geringste belang der traditie dat ze ons inlicht omtrent politieke dogmatische en andere stroomingen in den Islam na den dood van Mohammed.

Het is voor de kennis van Koran en traditie leerzaam, ze te vergelijken op één bepaald onderwerp. B.v. Sur. 75 : 37—40, waar de Koran zegt: Verbeeld de mensch zich dat hij in volkomen vrijheid leeft? Was hij niet een uitgestorte zaaddroppel? Daarna werd hij een stukje gestold bloed, en (God) formeerde hem en gaf hem zijne juiste proportie en maakte hem tot twee sexen, de mannelijke en de vrouwelijke". In de traditie de volgende plastische beschrijving van dezelfde zaak: „Mohammed zeide: God draagt de zorg voor de baarmoeder op aan een engel, die te bestemder tijd tot den Heer zegt: O Heer, nu is 't een druppel. Dan: O Heer, nu is 't een stuk gestold bloed. Daarna: O Heer, nu is 't een stuk vleesch. Wanneer nu God de schepping (van dien mensch) voltooien wil, vraagt de engel: O Heer, moet het een jongen of een meisje zijn? Moet hij gelukkig of ongelukkig worden? Hoe moet zijn levensloop wezen? Hoe lang zijn levensduur? En dat alles wordt vastgesteld, terwijl het kind nog toeft in den moederschoot". Elders komt de laatste zin voor met deze variatie: De engel schrijft dat alles op, en er kan niet meer worden afgedaan noch aan toegevoegd.

Volgens eene traditie zeide Mohammed: God heeft een bepaald deel der menschen onherroepelijk voor het paradijs gepraedestineerd, een ander deel onherroepelijk voor de hel. Toen vroeg iemand: Waartoe dienen dan goede werken? Mohammed antwoordde: de voor het paradijs gepraedestineerden zullen noodzakelijk goede, de voor de hel gepraedestineerden noodzakelijk slechte daden doen.

Zoo zijn dus der menschen goede en kwade daden even

noodzakelijk als het eeuwig lot. De traditie spreekt dat ook onomwonden uit. Iemand vroeg: Hangen onze daden af van wat de Pen heeft neergeschreven, of van allerlei (andere) omstandigheden? De profeet antwoordde: Ze hangen uitsluitend af van dat, waarvan de Pen, die 't neerschreef, reeds lang droog is. (Deze laatste uitdrukking ziet op het onveranderlijke van het vooraf bepaalde). Of wel: God zegt: Wij hebben voor ieder mensch zijn aandeel in de zonden van overspel afgemeten, en ieder moet dat hem toegemeten deel noodwendig vervullen.

Dat dergelijke uitspraken niet enkel als wereld- maar ook als levensleer zijn bedoeld, daarvan geven andere traditie getuigenis. Mohammed zou o. a. gezegd hebben: een vrouw mag niet de echtscheiding eischen eener zuster, wier plaats zij wensch in te nemen, en wier echtelijk geluk ze benijdt, want zij bereikt toch niet meer dan het voor haar gepraedestineerde (geluk). Zoo wordt op de vraag naar het goed recht der — mutatis mutandis — malthusiaansche maatregelen geantwoord: Als God de existentie van een wezen heeft bepaald, dan kunnen menschelijke maatregelen die existentie toch niet voorkomen. Om dezelfde reden verklaart de profeet zich tegen geloften: men kan immers niets afwenden, noch bereiken dan wat God heeft bepaald. Maar hij voegt er in één adem bij: Als de gelofte dient om een gierigaard tot het geven van aalmoezen te bewegen, dan is ze goed. Zoo wordt hem die in tijden van besmettelijke ziekte geen voorzorgsmaatregelen neemt, een groot loon toegezegd. Die houding is te verstaan waar Gods transscendentie en immanentie zoo weinig zijn verzoend als in de uitspraak: Besmettelijke ziekten zijn er niet, want God heeft alle wezens geschapen en hun leven en alle gebeurlijkheden vooraf bepaald.

Op de vraag naar de menschelijke verantwoordelijkheid bij dezen stand van zaken, vinden wij tweeërlei antwoord. Eenerzijds verklaart Mohammed: Een iegelijk wordt geoordeeld naar wat hij doet; doch daarnaast staat eene veelzeggende traditie betreffende een dispuut tusschen Adam en

Mozes in den hemel: Adam en Mozes hadden een dispuut. Mozes zeide tot Adam: Gij zijt door uwe zonde de oorzaak van de verdrijving des menschen uit het paradijs, gij hebt hem ongelukkig gemaakt. Adam antwoordde: Gij zijt door God uitverkoren om zijn boek en zijne woorden te ontvangen; hoe kunt gij mij verwijten eene misdaad, die door God reeds lang vóór ik geschapen was, in het boek der lotsbeschikking was opgenomen, en waartoe ik was gepraedestineerd voordat God mij schiep? Mohammed voegt er bij: aldus overwon Adam Mozes (door zijn argument). Al-Kastallānī voegt er verklarend bij: Adam bedoelt dat zijne daad van ongehoorzaamheid niet van hemzelf afhing dat hij ze niet had kunnen ontsnappen, want dat God het in zijn raadsbesluit alzoo had gewild en hij het dus vi coactus deed. Het bedenkelijke van zulk een leer wordt weggenomen door deze redeneering: Men moet niet vergeten, dat het dispuut plaats had toen God aan Adam reeds had vergeven, daardoor kon een beroep op de praedestinatie hem rechtvaardigen, want de zondaar wordt niet meer berispt wegens wat hem reeds vergeven is, enz.

Ook de kwestie van de immanentie Gods komt ter sprake. In vele tradities komt het werken Gods niet enkel voor als eene voorafbepalende werkzaamheid, maar vooral ook als leidende, besturende macht in het heden. Het zij voldoende uit de vele gezegden slechts dit aan te halen: als God iemand wil redden, dan geeft Hij hem iets te doen, d. i. maakt hem bekwaam tot het doen van eenig goed werk vóór zijn dood.

Wegens de ontkenning der erfzonde komen electie en reprobatie als gelijkwaardige daden Gods voor. De reprobatie is niet een „voorbijgaan", noch staat in dienst der electie. Volgens de traditie staat op de welbewaarde Tafel kort en goed dat Farao een ongeloovige moest zijn en voor de hel geschapen. Daarmee is te vergelijken Rom. 9 : 17: Hiertoe heb ik u verwekt, opdat ik in u mijne kracht bewijzen zou en mijn naam verkondigd worde op de gansche aarde. Bavinck schrijft; hierin komt zijne (d. i. Gods) souvereiniteit ten slotte het schitterendst uit, dat Hij het kwade nog ten

goede weet te leiden .... overal is er verkiezing naast en op den grondslag der verwerping [1]).

Eigenaardig is wat de traditie weet te vermelden van het lot der jong gestorvenen: God weet wat ze zouden hebben gedaan als ze tijd van leven hadden gehad. Dat antwoord hangt natuurlijk samen met de Mohammedaansche opvatting van den toestand waarin een mensch geboren wordt. Mohammed verklaarde: Ieder mensch wordt in de goede religie geboren, 't zijn de ouders die ze bederven en hen tot Jood, Christen of Magië maken. 't Is er mee als wanneer een jong kameel geboren wordt; zaagt ge ooit zulk een dier verminkt ter wereld komen? Zijt gij het niet zelf die het verminkt en de leden breekt, terwijl gij de moeder helpt? Al-Kastallānī merkt daarbij op: de profeet bedoelt dat wanneer een kind aan zichzelf wordt overgelaten, en geen invloeden van buiten ondervindt, het dan blijft in de goede religie. Daarom is ten slotte de conclusie dat de jong gestorven kinderen het lot hunner ouders deelen. Immers de kinderen der geloovigen zijn in de goede religie geboren en blijven (door afwezigheid van kwade invloeden) daarin; die der ongeloovigen worden door hunne ouders verleid.

Het praedestinatie-begrip, door de traditie langzamerhand tot elk levensterrein uitgebreid, begint weldra dogmatische beteekenis te krijgen, b.v. daar waar de noodzakelijkheid van het geloof aan de praedestinatie wordt betoogd: Alles is van te voren bepaald en het geloof in deze leer wordt door den Koran noodzakelijk geacht [2]). Of dit: Niemand is een geloovige, die niet gelooft, in de praedestinatie van goed en kwaad, en niet belijdt, dat wat hem overkomt, hem noodzakelijk overkomt, en wat hem niet overkomt, ook niet overkomen kan. Obāda Ibn as-Sāmit, zoo wordt verhaald, riep op zijn sterfbed zijn zoon tot zich, en vermaande hem: Mijn zoon, gij hebt niet den zegen van het ware geloof, wanneer ge niet erkent, dat wat u overkomt, onafwendbaar

---

1) Bavinck t. a. p. III. 377.
2) Natuurlijk is in den Koran zulk een eisch niet te vinden.

is, en dat waaraan ge ontkomt, u niet kan treffen. De keerzijde wordt door eene traditie van al-Wālid in het licht gesteld: Wie eene andere overtuiging heeft, gaat naar de hel.

Het natuurlijk gevolg van deze naar-voren-schuiving van het praedestinatiedogme is, dat zij die de praedestinatie loochenen (de Kadarieten) met zgn. profeten-woorden worden gegeeseld: De Kadarieten zijn de Magiers van den Islam; als ze ziek zijn, zult gij ze niet bezoeken, als ze sterven zult ge ze niet begraven. Mohammed zou zelfs verklaard hebben dat de Kadarieten niet als Moslims zijn te beschouwen. En van Omar wordt bericht, dat hem de groet van een ander werd overgebracht, waarop hij antwoordde: Ik verneem dat die man aan de praedestinatie twijfelt. In dat geval weiger ik zijn groet.

Dat men in den Islam zoo goed als in het Christendom het gevaar van misbruik dezer leer gevoelde, bewijst menige traditie. Zoo vroeg iemand aan Abu Horaira uitsluitsel omtrent de praedestinatie, maar ontving ten antwoord: Zoek geen andere verklaring dan het einde van Sura 48. Iemand vroeg aan Ijās: Hoe denkt gij over de praedestinatie? Ijās antwoordde: De opinie *van mijn dochter* is dat God alleen dat geheim kent. Ijās bedoelt natuurlijk het dwaze van zulk vragen in 't licht te stellen. Een ander, naar de praedestinatie gevraagd zijnde, zeide: Gelooft gij in God? Ja. Welnu, dat voldoet. En van Mohammed zelf wordt verhaald dat hij, zijne volgelingen over de praedestinatie hoorende disputeeren, rood werd van kwaadheid en uitriep: Heb ik u bevolen u bezig te houden met dergelijke redeneeringen? Ik verbied u dat!

Het kan niet worden ontkend dat in Koran en traditie elementen liggen, die bij dogmatische bearbeiding, consequent volgehouden, moeten leiden tot zoodanige praedestinatieleer dat er voor liberum arbitrium of menschelijke verantwoordelijkheid geen plaats blijft. Inderdaad werd de leer in dien zin bewerkt door de Djabarieten (van djabara = dwingen, noodzaken) welke beweren dat wegens de noodzakelijkheid

waarmee de mensch handelt, hij noch loon, noch straf verdient. Lijnrecht tegenover hen staan de Kadarieten (van kadara) die leeren dat de mensch, door het licht der rede geleid, vrijwillig kiest en handelt, en dus ook de volle verantwoordelijkheid draagt voor wat hij doet. Tusschenbeide in staat de eigenlijk orthodoxe theologie, die der Asharieten (naar Abu-l-Hasan al-Ash'arī † 324 A. H.), volgens hun eigen stelregel: „vermijdt de uitersten en kiest den gulden middenweg". Zij huldigen zoowel de absolute praedestinatie als de menschelijke verantwoordelijkheid, en hadden de zware taak de kloof tusschen deze te overbruggen. Eigenaardig wordt de verhouding der partijen geteekend door Abd-er-Razzak[1]): Les Qadarīs sont privés de l'oeil droit, le plus fort, celui qui nous fait contempler les essences. Les Djabarīs sont privés de l'oeil gauche, le plus faible, celui qui nous fait voir les choses extérieures. Mais celui que voit juste et se sert des deux yeux de son coeur enz. De orthodoxen, die bij Dr. de Vl. aan 't woord zijn, stemmen het dan ook Dja'far Sādik toe: er is noch absolute fataliteit, noch absolute onafhankelijkheid maar „quelque chose entre ces deux extrêmes".

Ook hier mogen de Mohammedaansche theologen voor zich zelf spreken. Wij wenschen ons van kritiek te onthouden en zullen alleen daar waar 't wenschelijk schijnt, eene enkele verklarende opmerking invoegen.

Gelijk wij dat met Koran en traditie deden, willen wij ook hier Koran, traditie en dogmatiek op één bepaald punt vergelijken ter karakteriseering. Nemen wij b.v. Sura 54 : 49: „Wij hebben alles geschapen volgens vastgesteld besluit". De Koran zegt dat kortweg, apodictisch, maar zonder nadere verklaring of gevolgtrekking. Het staat er als een axioma. Nu de traditie: Mohammed zeide: daar is niemand onder u wiens plaats in den hemel of in de hel niet van te voren is opgeschreven of voorbeschikt. En dan volgt deze uitbreiding: Iemand vraagt: zal ik dan maar niet, vertrouwend

1) Journal Asiat. 7me Série Février-Mars 1873, p. 187.

op mijn voorbeschikt lot; achteloos gaan leven? Mohammed antwoordt: neen, handel goed, want een iegelijk wordt geleid, de uitverkorenen naar de goede, de verworpenen naar de kwade werken. Eindelijk de dogmatiek: De genoemde Korantekst, en ook de bovengenoemde traditie wordt medegedeeld, maar met de nieuwe verklaring: De profeet bedoelt de realiseering van het raadsbesluit door causae secundariae. Hij leert dat de mensch het voor hem vastgestelde bereikt door middel van de causa secundaria, waartoe God hem de kracht, de mogelijkheid en de hulp verleent. De mensch bedient zich van de middelen, en deze brengen hen tot de realiseering van de bepalingen, geschreven op de welbewaarde Tafel. Hoe ijveriger hij de middelen gebruikt, hoe meer hij nadert tot wat van te voren over hem is beschikt. B.v. als God bepaalt dat iemand een geleerde zal zijn, dan komt hij toch niet zonder studie tot die geleerdheid enz.

De nieuwe dogmatische gegevens die Dr. de Vl. ons aanbiedt, willen wij ter vergemakkelijking van een overzicht onder drie hoofden brengen: het weten Gods, het willen Gods en het werken Gods.

1. Hierbij moet een korte opmerking voorafgaan. De mohammedaansche dogmatici onderscheiden, evenals de christelijke, verschillende eigenschappen Gods, en deelen de werken Gods bij een dezer eigenschappen in. Wat de praedestinatie betreft, bestaat omtrent deze indeeling verschil. Sommigen rangschikken haar onder de almacht, anderen onder de alwetendheid. Dat schijnt slechts een formeel verschil van weinig beteekenis. Vat men evenwel de voorwetenschap Gods op als nuda praescientia, dan is het gemakkelijker den vrijen wil te handhaven, wanneer men de praedestinatie onder dak brengt bij de praescientia, die de menschelijke daden vooruit *weet*, dan wanneer men ze rekent tot de almacht, die de daden vooruit *schept*. Een dogmaticus schrijft: „noch de wil, noch de praescientia Gods *brengen* menschelijke daden *voort*." Het is er mee als wanneer gij den loop van zon en maan berekent, en dat gij door zoodanige berekening constateert dat op een zekeren dag een eclips zal plaats hebben.

Wanneer dan die door u vooruitgeziene eclips plaats vindt, dan verbeeldt ge u toch niet, dat uwe kennis en voorspelling die eclips veroorzaakte? Zoo heeft ook de menschelijke daad volgens goddelijke voorwetenschap plaats, maar 't is niet de voorwetenschap, welke de daad heeft voortgebracht. Een ander voorbeeld is dit: Als gij vooruit hebt gewild, wat Zaid op zekeren dag zal doen, en als ge dat hebt opgeschreven in een register, handelt dan Zaid, als hij zoo doet, misschien gedwongen? En zal hij tot u zeggen: wat ik deed, deed ik ter oorzake van uw wil en geschrift? Ge weet wel beter. Want Zaid handelde volgens zijn vrijen wil, naar zijn eigen begeeren en niet ter oorzake van uw wil of geschrift. Er is hier geen sprake van dwang. *'t Zelfde geldt van onze daden.*

Wanneer men de vrijheid van handelen zóó onverkort wil handhaven, is het te begrijpen. dat een scheich in een gesprek met Dr. de Vl. de tegenstelling noodig vond: „het decreet behoort *niet* tot het domein der almacht, *maar* tot dat der alwetendheid, en het is de almacht waardoor het zich realiseert".

Doch niet alleen in een paar mank gaande vergelijkingen, maar ook in het eigenlijk schema der dogmatiek komt de voorwetenschap voor als nuda praescientia; b.v. bij de vraag hoe het gaat met hem die leefde tusschen twee profeten in, en dus zelf de leiding van een profeet mist, en met hem die als kind sterft, en met den krankzinnige. Op die drieledige vraag is het antwoord: God behandelt ze volgens zijne praescientie. God weet hoe de eerste zich zou hebben gedragen als hij leiding had gehad, wie de tweede zou zijn geweest als hij langer had geleefd, wat de derde zou hebben gedaan als hij niet krankzinnig was geweest. God weet immers vooruit of een mensch waardig zal zijn rechtgeleid te worden of niet.

Hetzelfde geldt bij de vraag waarom deze wordt rechtgeleid en gene in dwaling gevoerd. Ook hier handelt God „volgens wat hij weet betreffende het leven van den mensch voordat hij geschapen is". Antwoordt men dat de mensch toch handelt overeenkomstig wat God over hem praedestineerde, dan zegt

Ibn Kajjim al-Djawzija: zeker, maar God praedestineerde b.v. tot de hel omdat hij door zijne voorwetenschap wist dat die en die persoon een goddelooze zou zijn [1]). Want de Koran zegt: God leidt niet de goddeloozen. Hij verhardt de verharden. Als iemand niet gelooft, verzegelt God zijn hart, dat hij niet meer gelooven *kan*. Zoo beschouwd, is het echter van geen belang — voor de vaststelling van des menschen eeuwig lot nl. — of de goddeloosheid reeds plaats heeft of niet, daar God toch door zijne voorwetenschap weet of ze plaats zal of zou hebben. Des menschen lot hangt ten slotte niet af van de verrichte (goede of kwade) handeling, maar van Gods weten omtrent die handeling, voor dat ze nog is verricht. Immers God wist, voordat één mensch handelde. Daarom maakt Ibn Kajjim al-Djawzija de verrassende opmerking: „Wat de *eerste* dwaling of gebrek aan leiding betreft, *ze vindt haar oorsprong* in de goddelijke praescientie". Maar dàt is geen praescientia passiva meer, doch als *grond* van menschelijk handelen, zoo beslist mogelijk activa. Als God iemand waardig oordeelt om rechtgeleid te worden, dan is het niet eene buiten God omgaande persoonlijke eigenschap welke den mensch die waardigheid verleent, maar de goddelijke praescientie. Dr. de Vl. schrijft terecht: la dignité est une propriété specialisée par la praescience divine éternelle et souveraine, une propriété de l'individu choisi par la volonté divine, une propriété décrétée dans l'éternité et réalisée par la toute puissance dans le monde visible.

De praescientie is dan geen chronologisch aan de praedestinatie voorafgaand bloot weten en eene door menschelijk handelen bepaalde eigenschap Gods, maar in zekeren zin zelve praedestinatie en er alleen logisch van onderscheiden.

Willen we Ibn Kajjim al-Djawzija en Kādī Zādeh geen onrecht doen, dan moeten we erkennen dat zij van praescientia als passiva spreken *om te beter* de menschelijke verantwoordelijkheid en zedelijke verplichting te kunnen hand-

1) Ook in de Christ. theologie heeft die zgn. praevisa fides hier en daar post weten te vatten.

haven, terwijl de gelijkstelling van praedestinatie en praescientie bedoelt uitdrukking te geven aan het geloof dat God bij zijn besluiten en handelen niet wordt geleid door een van buiten tot hem komend motief maar „volgens zijn eigen wijsheid" beslist. Dat God zoo handelt en niet anders ligt dus in zijne vrijmachtige keus. De mensch kiest ook wel, maar zijne keuze wordt door determineerende motieven begrensd, is dus niet vrij. De absolute keus is het uitsluitend privilegie van God, den alwetenden Schepper. Het antwoord op de vraag: Waarom handelt God zoo en niet anders? komt voor hen zoo te staan: waarom *kiest* God zoo en niet anders? Als *eenige* oorzaak kan worden opgegeven: omdat Hij het zoo *wil*.

Wij landen derhalve ten slotte niet aan bij een „welbewaarde Tafel", als bij een soort ὑπέρμορον, een boven God-zelf staande wet, waaraan zijn keus en wil gebonden zou zijn, zoodat niet God, maar een Fatum regeert. Als men vroeg: Wat is feitelijk de norm voor Gods scheppende en leidende daden, zijn wil of de „Moeder des Boeks"? deze dogmatici zouden weigeren dat alternatief te aanvaarden, maar zeggen: de Moeder des Boeks bevat Gods wil.

1. Lettende op de wijze waarop over praedestinatie en praescientie gesproken wordt, zou men kunnen meenen, dat de goddelijke wil na het vaststellen van wat geschieden zal, zijn werk *als wil* had volbracht, en nu *in den tijd* geen andere taak meer heeft, dan die van een instrument ter uitvoering van het eenmaal bepaalde. Niets is minder waar dan dat. Waar deze orthodoxe dogmatici over den goddelijken wil spreken, daar geschiedt dat niet op een wijze waardoor de wil aan de praescientie of praedestinatie wordt ondergeschikt gemaakt of in chronologische orde nakomende; wil, praescientie en praedestinatie zijn drie verschillende aspecten van dezelfde waarheid: Alles van God.

Zoo heeft het niets opvallends als we de uitspraak vernemen: „Inderdaad is er geen oorzaak in de eigelijken zin van het woord, dan de eerste oorzaak: de wil Gods". (Hier wordt de *immanente* wil Gods bedoeld). Wat God wil,

gebeurt, moet gebeuren; wat Hij niet wil, gebeurt niet, kan niet gebeuren. Als God wilde zouden alle ongeloovigen geloovig zijn. Als God wil, is Hij genadig, als Hij wil, wendt Hij zich af. Gij kunt niet willen, tenzij God wil; én de wil ên de daad des menschen hangen geheel van Gods wil af (cf. Phil. 2 : 14). Alles wat is, zou anders zijn als God het anders wilde. Zijn wil heerscht zóó dat als Hij het wilde, *de dingen anders zouden gebeuren dan volgens het decreet.* Ibn Kajjim al-Djawzija zegt: Wij belijden dat Hij is de Heer der Schepping, de eeuwige; dat Hij zich voortdurend met zijne schepselen bezig houdt, alzoo dat noch existentie noch overvloed, noch voor- noch tegenspoed, noch ramp noch genot, noch dood noch leven, noch dwaling noch leiding, noch geluk, noch ongeluk, ons overkomen kan dan met Gods toelating en volgens zijn wil en werk. Wie denkt hier niet aan den heerlijken 10en Zondag van den Heid. Catechismus [1]).

Werd de Christelijke theologie, hier aangekomen, als vanzelf tot eene — min of meer uitgewerkte — theodicee geleid, in den Islam ging het niet anders. Het spreekt ook wel van zelf dat waar alles zoo van den wil Gods wordt afhankelijk gesteld, de vraag naar de verhouding van God tot het *zedelijk* kwaad — want dat wordt hier natuurlijk bedoeld — in 't oog moet worden gevat. Het was te meer noodig zich op dit punt uit te spreken, daar de kettersche Kadarieten begonnen te beweren: Als God de absolute keus heeft tusschen goed en kwaad, en zich bij die keus uitsluitend door eigen wil laat leiden, en zoodoende niet alleen geloof en gehoorzaamheid, maar ook ongeloof en ongehoorzaamheid schiep, dan *bemint* Hij die laatsten ook. Immers Hij heeft ze gewild. Als Hij ze niet gewild had, zouden ze tegen zijn wil in, geschapen zijn.

De Leibnitz'sche theorie, dat God uit alle denkbare werelden de best mogelijke schiep, is ook reeds te vinden bij Abd-er-Razzāk † 1329 A. D. De theologen, die in de VI.

---

1) Hier en vervolgens blijkt het samenvallen van praedestinatie en providentie het duidelijkst.

boek aan 't woord komen, hebben echter een ander antwoord: 't Woord „keus" heeft twee beteekenissen: 1e de algemeene beteekenis van goddelijke wil (formeel opgevat) en 2e de beteekenis van voorkeur, voorliefde. In de laatsten zin bestaat het kwaad niet volgens Gods keus, in den eersten wèl. Men voelt, dat verschuift slechts de kwestie, want nu komt aanstonds de vraag: *Wil* God dan het kwaad? Ook hier is weer het antwoord: „wil" heeft twee beteekenissen: 1e Als eigenschap Gods, al het bestaande omvattend! b.v. zóó in het vers (Sur. 85 : 16): God doet wat Hij wil; en 2e de goddelijke wil in zedelijken zin, gelijk in het vers (Sur. 4 : 31): God wil dat gij u bekeert. In den eersten zin wil God het kwaad, in den tweeden niet. De eerste „wil" omvat zoowel wat Hij liefheeft als wat Hij haat. God schiep Satan en haatte hem. Maar zijn welbehagen rust enkel op wat Hij in de boeken der profeten heeft bevolen. Het kwade *wil* God wel, maar Hij *bemint* het niet en *beveelt* het niet. Als Hij het niet *wilde*, dan was 't er niet. De mensch kan den tweeden wil weerstaan, den eersten niet.

3. Bij het derde punt (het werken Gods) hebben we in het oog te houden dat waar deze dogmatici van „scheppen" spreken, ze niet bedoelen het scheppen der wereld, maar het voortbrengen van eenige daad in het heden. We hebben hier te doen met de almacht Gods als uitvoerdster der goddelijke besluiten.

God is schepper. Hij alleen bezit de potentia creans. Hij is ook de schepper der menschelijke daden. Openbaring en rede bewijzen dat. De Koran zegt (Sur. 37 : 94): God heeft u geschapen en dat, wat gij doet (= uwe daden). Het rationeele bewijs is: Zijne almacht is voldoende om te scheppen al wat is, ze heeft geen limiet, en zij blijft nooit beneden het doel dat zij bereiken wil. Ook wordt op voorgang van den Koran het argumentum ex absurdo toegepast: Als de mensch eene daad kon voortbrengen, dan zou het schepsel zelf schepper zijn. Met tal van voorbeelden wordt toegelicht dat de menschelijke daad feitelijk daad Gods is. Men wijst

op de spin en de bij; hoewel het redelooze dieren zijn, is hun werk van dien aard, dat de met rede begaafde mensch het niet kan nadoen. Dat kunstig werk is alzoo geen werk van dieren, maar God doet dat door middel der dieren. Of ook: Om bepaalde handelingen te verrichten, moeten bepaalde spierbewegingen worden uitgevoerd, en nu volbrengen wij die handelingen, zonder zelfs te weten welke spieren daarvoor bewogen moeten worden. Toch heeft eene doeltreffende spierbeweging plaats. 't Is dus duidelijk dat zoodanige handeling niet ligt in onze macht en onzen wil. Zoo valt intusschen het verschil tusschen onwillekeurige en zedelijke daden weg. Men erkent dan ook ronduit dat zoowel de daad van het bidden als b.v de bloedcirculatie door God geschapen wordt. De mensch brengt niet alleen geen daden voort, maar heeft part noch deel aan het voortbrengen der daad.

Het kan op het eerste gezicht vreemd schijnen na het bovengezegde nog van een vrijen wil te hooren spreken. Toch wordt deze steeds vastgehouden. De mensch heeft een vrijen wil, maar kan met behulp van dezen geen daden voortbrengen. Wij kunnen vrij, zonder eenigen dwang, tot iets besluiten, maar het „resultaat" van dat besluit, de daad, ligt buiten onze macht. Men kan vragen: maar van macht is bij die voorstelling toch geen sprake meer? Kādī Zādeh antwoordt: Zeker wel, de mensch heeft wel macht, maar geen macht om daden voort te brengen. De macht des menschen kan worden vergeleken met de macht Gods vóór de schepping der wereld, dus eene macht die geen daden voortbrengt [1]).

---

1) Wanneer naar het woord van Dr. van der Waals Jr. (Onze Eeuw 2e jg. 11e afl. bl. 475) „de wil de toepassing der ethische begrippen insluit", en „gedetermineerdheid die toepassing uitsluit", dan schijnt deze mohammedaansche dogmaticus een oogenblik de oplossing langs dien weg te willen zoeken, dat hij het gebied van het *handelen* prijsgeeft aan het determinisme, en de menschelijke vrijheid beperkt tot het terrein van het *willen*. Vrijheid en gebondenheid zijn dan beide gehandhaafd, maar ieder op een ander gebied, vrijheid op het gebied van het willen, gebondenheid op dat van het doen. Daar willen en doen in elkanders verlengde liggen, is deze oplossing natuurlijk slechts schijnbaar.

Het logisch denken moest spoedig inzien hoe onlogisch het is, den mensch wel de macht tot een besluit, en niet tot een „daad" toe te kennen; immers een besluit is ook in zekeren zin eene daad. Daarom gaat men verder en ontneemt den mensch ook deze „macht": de mensch kan tot het nemen van een besluit niet komen, tenzij God met de *mogelijkheid* ook de *capaciteit* geeft. Alle wilsbewegingen, neigingen, voorkeur, motieven enz. zijn door God geschapen. Neemt de mensch een besluit, dan heeft God hem de macht daartoe geschonken. Zoo vindt dus niet alleen de daad, maar ook het besluit tot die daad zijn grond niet in den mensch maar in God. Zoo schijnt dan het menschelijke aandeel in 't voortbrengen van een daad vrijwel gelijk nul. Toch is het nog steeds de mensch in wien — zij het ook door Gods inwerking — het besluit gerijpt is. En om ook nog dat weinigje „menschelijks" uit de daad weg te nemen, laat men volgen: Men meene evenwel niet dat de daad afhankelijk is van het besluit om te doen. Allerminst is de daad product van het besluit. Immers als God het besluit schept in den mensch, doet Hij dat niet omdat hij dat besluit noodig heeft om een daad voort te brengen, daar ook deze eene rechtstreeksche schepping Gods is.

Evenwel, de handelende mensch heeft het bewustzijn van *zelf* te handelen, eigen daden voort te brengen, waarvoor hij persoonlijk verantwoordelijk is. De vraag komt derhalve op naar de verhouding die er bestaat tusschen den mensch die doet en de daad die gedaan wordt, m. a. w. tusschen de actio en 't agens. Want al brengt het agens niet de actio voort, er is toch eene oorzaak waarom eene bepaalde actio aan een bepaald agens openbaar wordt.

Dat rapport heet *kasb*, toeeigening, appropriatie [1]). Het

1) Deze naam is ook in de Chr. dogmatiek niet onbekend. In den Heid. Cat. Zond. 23 wordt gezegd „dat ik die (d. i. genoegdoening; gerechtigheid en heiligheid van Christus) niet anders dan door het geloof aannemen en mij *toeeigenen* kan". Ook hier is het dus iets buiten den mensch staande, dat door „toeeigening" zijn deel wordt.

is moeielijk zich van dit begrip een duidelijk omlijnde voorstelling te vormen. Kādī Zādeh noemt het een der diepzinnigste vraagstukken der theologie, en van iets zeer ingewikkelds placht men te zeggen: „nog verwarder dan de asharietische leer der *kasb*".

De opvatting van Kadarieten en Djabarieten kunnen we stilzwijgend voorbijgaan, om ons tot de orthodoxen te beperken. Ook hier is 't verschil van opvatting nog groot genoeg. Im Groszen Ganzen komt de zaak hierop neer: De mensch *brengt* nooit een daad *voort*. Als hij een daad verricht, dan is dat niets anders dan de toeeigening van eene door God voorafgeschapen daad. Want God alleen bezit de potentia creans.

Doch God geeft den mensch eene potentia creata, d. i. niet eene door God in den mensch gelegde *inherente* kracht (motazelitisch) maar eene kracht die God den mensch geeft *op het oogenblik* van 't handelen. Kan de opvatting der Motazelieten aan de Leibnitz'sche harmonia praestabilita doen denken, de orthodoxe meening herinnert aan het occasionalisme van Malebranche en Arnold Geulinx. Door die potentia creata nu, eigent de mensch zich de door God geschapen daad toe, zoodat ze eene concrete, persoonlijke daad wordt, waarvoor hij, die ze zich toeeigende, verantwoordelijk is. Deze toeeigening, moet wèl worden onderscheiden van 't *voortbrengen* der daad. Het voortbrengen geschiedt uitsluitend door God door middel van de potentia creans, zonder eenig synergisme. De potentia creata, wel verre van in de voortbrenging van daden mee te werken, brengt zelfs geen enkele kwaliteit der daad voort, doch geeft ze alleen een zekeren bestaansvorm, b.v. het kenbaar zijn. Al-ash'arī zegt: Wanneer de mensch, door middel van de potentia creata, zich eene daad toeeigent, geeft hij daaraan een zekeren bestaansvorm, teweten die van toegeeigende daad, maar 't is niet de toeeigening die de daad schept of produceert. Wanneer men derhalve zegt: „in de daad van den mensch is er synergisme van potentia creans en potentia creata", dan wil dat niet zeggen: in de *productie* van die daad. Een

theoloog vat de discussie omtrent dit punt aldus samen: De toeeigening is de regelmatige en noodzakelijke gelijktijdigheid van potentia creata en daad. God schept de daad op 't oogenblik dat de mensch de potentia creata en de voluntas agendi bezit, zonder dat deze potentia en deze voluntas van den mensch met God samenwerken in 't *voortbrengen* der daad. Ibn Kajjim al-Djawzija voegt er aan toe: „Deze opinie wordt door alle leerlingen van Al-Ash'arī gedeeld".

Men houde in 't oog dat hier slechts de hoofdlijnen zijn aangegeven. Met betrekking tot de details verklaart dezelfde geleerde: Onder de orthodoxe theologen na Al-Ash'arī bestaat er op 't punt der toeeigening veel verschil van gevoelen.

De opvatting der — trouwens ook orthodoxe — Matoridieten is in hoofdzaak dezelfde, alleen iets genuanceerd ten gunste der menschelijke vrijheid, ten minste als men Kādī Zādeh een representant dezer partij noemen mag: God schept de daad, maar deze schepping sluit niet in de noodzakelijkheid voor de mensch om die door God geschapen daad zich toe te eigenen, want God dwingt niet.

Men zal te minder geneigd zijn deze theologen te verwijten dat ze geen sluitend, het denken bevredigend stelsel hebben geleverd, naarmate men zelf meer over dit onderwerp heeft nagedacht [1]).

De begeerte om den menschelijken wil en het menschelijk handelen vrij te houden van allen dwang, ging zoo ver dat zelfs werd beproefd het terrein der praedestinatie tot den geestelijken staat des menschen te beperken. Mouradgea d'Ohsson (Tableau de l'Empire Ottoman I p. 56) beschrijft

---

1) Dr. H. L. Oort in het Theol. Tijdschr. jg. 1903, 1e stuk, bl. 50 zegt: Redeneering kan de eenheid niet vinden, voor het denken is 's menschen vrije wil en Gods volstrekte souvereiniteit onvereenigbaar, alleen in het leven zelf kunnen ze tot hun recht komen, in het leven van den werkzamen, van den vertrouwenden mensch.

die poging aldus: que (la prèdestination) n'a aucun rapport à l'état moral, civil et politique, parceque dans les principes de cette religion, l'homme n'est jamais privé de son libre arbitre. Het behoeft na het bovenstaande geen betoog dat (volgens Guyards uitspraak) une telle assertion serait en complet désaccord avec le Koran. We kunnen er bijvoegen: en met de dogmatiek. Waar ik op wijzen wilde, is dit dat deze orthodoxe Moslims niet minder dan wij Gods souvereiniteit en 's menschen vrijheid pogen te verzoenen. God is voor deze geloovigen geen steriel wezen, *dat* in koude onaandoenlijkheid zijne lijnen trekt, maar de Almachtige Opperheer, *die* „eerst schiep en sints bewaarde". Men lette eens op het volgende gebed dat met instemming Mohammed in den mond wordt gelegd: O Heer, ik bid U dat Gij mij geeft alles goeds, dat Gij weet dat ik noodig heb, en mij Uwen almachtigen bijstand te verleenen; ik smeek U dat wegens Uwe oneindige genade. Gij zijt almachtig, ik ben zwak; Gij zijt alwetend, ik ben onwetend. Gij kent alle verborgenheden. O God, wanneer de zaak die ik van U begeer, tot mijn tijdelijk en eeuwig heil dienen kan, en medewerken tot het bereiken van mijn doel, verwaardig mij dan het te geven, en mij na het ontvangen te zegenen (= dankbaar te stemmen). Maar als Gij weet dat het tot mijn tijdelijk en eeuwig heil zou schadelijk zijn, en hinderlijk tot het bereiken van mijn doel, wil het dan van mij afwenden en het mij doen vergeten. Maak mij bekwaam tot het bereiken al ligt het verre van mij en stem mij dankbaar voor de verhooring van mijn gebed.

Een deïst bidt zoo niet. Dr. Bavinck, Gereformeerde Dogmatiek (III. 378) zegt: „Aan het gebed zijner kinderen heeft God in zijn besluit de verhooring verbonden. Als Hij besloten heeft regen te geven in de droogte, dan Heeft Hij tevens vastgesteld, dat zijn volk er Hem om bidden zal en dat Hij den regen geven zal als verhooring op hun gebed". Ibn Kajjim al-Djawzija zou tegen die uitspraak geen bezwaar maken, waar hij zelf zegt: Hij die ontkent, dat God alle dagen met de wereld in betrekking staat en de gebeden

verhoort, ontkent zijne almacht. Het verwijt van L. Krehl [1]) „das Gebet der Gläubigen kann nach orthodox-Muhammedanischer Anschauung durchaus keinen Einflusz ausüben, denn es ist Alles vorherbestimmt und darum eine durch das Gebet des Menschen hervorgebrachte Aänderung des göttlichen Willens schlechterdings ausgeschlossen" — is onbillijk.

De vraag, die in Christelijke kringen zich gelden deed: Maar maakt deze leer geen goddelooze en zorgelooze menschen? heeft ook ernstige Mohammedaansche theologen bezig gehouden. Zij antwoorden: Neen, want de geloovige beijvert zich omdat hij weet dat zijn heil rust op de causae secundariae. Wie de goede werken nalaat, steunend enkel op de praedestinatie, gelijk op hem die weigert te eten om in 't leven te blijven of op een schipper die wil gaan varen op zand.

Hoe weinig overigens het gevoel van zedelijke verplichting heeft geleden door de ontwikkeling van het praedestinatiebegrip, zien wij uit de wijze waarop de Djabarieten — die den absoluten dwang leeren — worden bestreden. De Djabarieten, zoo heet het, outwrichten de kracht der goddelijke wet, daar deze geen beteekenis zou hebben *als de mensch zich daarnaar niet gedragen kon.* En Kādī Zādeh begint zijn opstel over de praedestinatie aldus: „Lof zij Allah, die ons in staat stelt om *vrij te handelen*"; en eindigt: „Tevergeefs zocht alzoo de goddelooze naar verontschuldiging. *Hij is verantwoordelijk*".

Men meene dan ook niet dat de op dezen grondslag gebouwde levensleer deterministisch is. Terwijl de dogmatiek leert: „tametsi ingrediaris in os draconis, haud devoraverit te, nisi die fati", komt de ethiek waarschuwen „etsiamsi citra fatum, nemo sit moriturus, tu ne ito in os draconis, cum infortunium imminet, a foribus quas ingreditur, cavere convenit" [2]).

1) Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Geselschafft der Wissenschaften zu Leipzig XXII S. 1:0 flg.

2) Dissertatio qua de vitae termino, utrum fixus sit an mobilis. disquiritur a Levino Warnero 1642.

Deze dingen door beroemde mohammedaansche theologen in voor ieder ontwikkeld Westerling verstaanbare taal nog eens of voor 't eerst te doen uitspreken, is de groote verdienste van Dr. de Vliegers boek. En waar wij dankbaar zijn voor wat hij reeds gaf, daar willen we hopen dat het hem gegeven zij van de aanwezige ruwe grondstof nog veel in ook voor ons bereikbaar materiaal om te zetten. Dat hij dat kan doen, bewijst zijn proefschrift, en uit sommige uitlatingen daarin voorkomende, mogen wij besluiten dat hij 't ook wil.

Middelburg. H. Th. Obbink.

Principia in de Dogmatiek.

Gereformeerde Dogmatiek door Dr. H. Bavinck. Eerste Deel. 1895.

Dogmatik von Dr. Julius Kaftan. 1 en 2. 1897.

De profetie van Allard Pierson (in zijn „Ter Uitvaart") is niet vervuld geworden. In de laatste jaren kwamen dogmatische studiën weer in eere, en zoowel ten onzent als in Duitschland schijnt een nieuwe periode van bloei voor de dogmatiek aangebroken.

Zoowel de „Gereformeerde Dogmatiek" van prof. Bavinck als de „Dogmatik" van den Berlijnschen Hoogleeraar Dr. Kaftan, zijn ongetwijfeld te dezen opzichte merkwaardige teekenen des tijds.

Het doel van dit opstel is, de *beginselen* waarvan deze geleerden zijn uitgegaan, nader uiteen te zetten en te vergelijken, hun uitgangspunt kortelijk te schetsen, i. e. w. om een kritische vergelijking te leveren van beider principia in de dogmatiek.

Reeds de titel van het werk van Dr. Bavinck duidt aan dat hij getracht heeft de leer der Gereformeerde Kerk zooveel mogelijk nà te denken en te reproduceeren, daarbij echter te rade gaande met de behoeften en problemen van onzen tijd. Door den ontzaglijken omvang van zijn werk is het eerst bij nadere studie mogelijk zijne dogmatische principia helder en belijnd zich voor oogen te stellen. Een en

ander wordt bemoeilijkt, doordat prof. B. gewoon is eerst een richting in hare waarheid, in haar „fort" te beschrijven, vervolgens bedenkingen in te brengen, maar dan die bedenkingen weer te matigen [1]).

De dogmatiek van prof. Kaftan draagt niet den bijnaam van „Luthersche" Dogmatiek. Wel blijkt het in zijn werk, dat hij „van huis uit" tot de Luthersche Kerk behoort. Op wetenschappelijk gebied evenwel acht hij de grenzen tusschen de beide hoofdrichtingen der Reformatie opgeheven. Hij is geen „Ritschliaan" zonder meer, maar bewandelt een eigen weg, en is althans in vele opzichten van zijn leermeester geheel onafhankelijk.

Daar beide werken ongeveer gelijktijdig het licht zagen, kennen zij elkander niet. Wel waren enkele „Vorarbeiten" met name van prof. Kaftan verschenen, maar deze zijn door Bavinck niet dan terloops besproken geworden [2]).

Wij willen hier bespreken 1) het begrip van dogmatiek en de plaats die zij inneemt in de theologie nevens de factoren waarmee zij heeft te rekenen. 2) het principium internum (geloof). 3) het principium externum (openbaring).

I.

Omtrent het begrip van „dogma" hebben beide geleerden dezelfde beschouwing. Dogmen zijn de „articuli fidei, welke op gezag van Gods Woord rusten en daarom allen verplichten tot geloof" (B. I, 6); het zijn de christelijke fundamenteele waarheden, welke in de Kerk „autoritative Geltung" hebben. Daarbij wordt verondersteld, dat de dogmen aan openbaring hun ontstaan te danken hebben en, bij ons Protestanten, dat zij overeenkomen met de belijdenis der gemeente (K. S. 1, 2). — *Dogmatiek* is volgens B. *het wetenschappelijk systeem der kennisse Gods*, dat is „van die kennis, welke Hij aangaande zichzelf en aangaande alle

1) Hiermede is niets gezegd aangaande die methode, op zichzelf beschouwd.
2) Zie b.v. Bavinck I blz. 110, enz.

schepsel als in relatie tot Hem in zijn Woord aan de Kerk heeft geopenbaard".

K. definieert aldus: *Die Dogmatik ist die Wissenschaft von der christlichen Wahrheit, die auf Grund der göttlichen Offenbarung in der Kirche geglaubt und bekannt wird.* (S. 1). En nader wordt dit bepaald, wanneer als voornaamste taak van de „evangelische" dogmatiek wordt aangeduid, dat ze heeft te ontvouwen de kennis, „die sich dem Glauben aus der Aneignung der von der Schrift bezeugten Gottesoffenbarung ergiebt" (S. 87).

Zooals nu uit de verdere ontplooiing dezer definities blijkt, is hier veel overeenkomst tusschen deze twee opvattingen. Beide geleerden brengen de dogmatiek tot de systematische theologie. Beide houden de openbaring, waarvan de H. Schrift getuigt, voor het object der dogmatiek. Beide aanvaarden de openbaring in het Christendom als eene objectieve, gegeven grootheid.

Toch is er ook verschil. Dit onderscheid betreft allereerst iets formeels, namelijk de mogelijkheid en wenschelijkheid van een dogmatisch *systeem*. B. komt zeer stellig voor de vorming van een wetenschappelijk systeem op, terwijl K. alleen wil, dat „die innere Einheit des Glaubens und der Offenbarung in allen Lehrstücken zum Ausdruck gelange" (S. 111), ja zelfs tegen een systeem bezwaren heeft.

Hier verraadt zich verschil van Gereformeerde en Luthersche afkomst. Want al meent K., dat de grenslijn tusschen de twee protestantsche hoofdconfessies in de wetenschappelijke theologie uitgewischt en weggenomen is, en niet meer kan hersteld worden (S. 5), toch is het een feit, dat de Luthersche afkomst zich bij den Berlijnschen hoogleeraar telkens doet kennen. De Gereformeerde theologie heeft over 't algemeen steeds meer voorliefde gehad voor systeemvorming, met de deugden daarvan: diepte en verhevenheid van opvatting, maar ook met het gevaar, daaraan verbonden: verwarring van Goddelijke openbaring met menschelijke conclusies.

Doch naast dit formeele verschil doet zich al dadelijk een

materieel verschil gevoelen. Op 't eerste gezicht kan het schijnen alsof „de *kennisse Gods*" bij B. hetzelfde beteekent als die „*christliche Wahrheit*" bij K. Noemt B. niet enkele regels verder als taak der dogmatische theologie: „eene wetenschappelijke uiteenzetting der godsdienstige waarheid"? Zegt hij niet elders: „de dogmaticus expliceert den inhoud van zijn geloof, gelijk die objectief, in de openbaring, door God zelven voor zijn geloofsoog uitgespreid is"? [1]) Welnu, zoo berust dan immers de kennisse Gods op geloof, of liever, ze is een explicatie, een intellectueel ordenen van wat de Christen gelooft? [2])

Zoo zou men meenen. Maar op een andere plaats blijkt B. onder „kennisse Gods", nog duidelijker dan in bovengenoemde definitie, iets *intellectueels* te verstaan, dat onafhankelijk van het geloof, *dualistisch naast* het geloof staande, aan den mensch wordt meegedeeld [3]). — Waar B. de principia in de dogmatiek nader omschrijft, gaat hij uit van de oude onderscheidingen: principium essendi (God-zelf); principium cognoscendi: „de zelfopenbaring of zelfmededeeling Gods aan Zijne schepselen" (I 143). Deze wordt weer verdeeld in p. c. externum, „in zoover ze neergelegd is in de H. Schrift" enz., en p. c. internum, de illuminatie van den mensch door Gods Geest (144). „Deze drie zijn daarin één, dat ze God hebben tot auteur, en dat ze éénzelfde kennis Gods tot inhoud hebben. De theologia archetypa in het goddelijk bewustzijn, de theologia ectypa, in de openbaring geschonken en in de H. Schrift neergelegd, en de theologia in subjecto, de kennis Gods, voor zoover ze uit de openbaring in het bewustzijn van den mensch ingaat en opgenomen wordt, zijn alle drie uit God..... En ook zakelijk zijn ze één, want het is éénzelfde zuivere en waarachtige kennis van God, die Hij heeft van Zichzelf, die Hij mee-

1) I blz. 50.

2) Dat beteekent niet, dat 't geloof *bron* zou zijn der dogmatiek. Dit bestrijdt ook Kaftan: de openbaring is de bron.

3) Of dat tenminste binnen het terrein des geloofs afzonderlijk is afgepaald.

deelt in de openbaring en die Hij inbrengt in het menschelijk bewustzijn".

Zonder nu de diepe waarheid te willen ontkennen, die achter deze oude onderscheiding verborgen is, moeten we toch vragen: Bestaat de openbaring Gods dan nu in *meedeeling van theologie?* Moeten we bij de kennisse Gods denken aan *geordende intellectueele begrippen?* Staat het geloofsleven daarnaast? Is Gods openbaring nog niet *meer* dan meedeeling van kennis?

Wat hebben we dus te verstaan onder wat prof. B. in zijne dogmatiek noemt *kennisse Gods?* Is het een intellectueel, verstandelijk kennen, zooals wij daarvan ook spreken in samenhang met de wetenschap; òf is dàt kennen van God bedoeld, waarvan de Schrift spreekt?

Aangezien de Schrift ook hier hoogste autoriteit is, kunnen we er op wijzen, hoe het Bijbelsche begrip ידע, γινώσκειν een onmiddellijke *gemeenschap* aanduidt, een in *betrekking treden* tot het object. Niet alleen in oud-testam. plaatsen als Amos 2 : 3, maar ook in 't N. T. menigmaal onderstelt *kennen* eene gemeenschap van God met den mensch; b.v. 1 Cor. 2 : 8 (met hun *verstand* kenden de oversten der wereld veel wijsheid Gods, de Schriftgeleerden droegen vaak dien naam terecht wegens *verstandelijke* kennis). Joh. 8 : 55 e. a. p. (Iemand kan met groote verstandelijke Schriftkennis verloren gaan; bezit zoo iemand „kennisse Gods"?). Kennisse Gods staat volgens de Schrift — en dit is elders beter en uitvoeriger aangetoond dan we nu doen kunnen [1]) — *altijd* in *onmiddellijk* verband met persoonlijke levensgemeenschap; m. a. w. openbaring en geloof zijn onafscheidelijk; dit wordt door Kaftan bijna tot vermoeiens toe herhaald.

Wij constateeren hier dus, dat in de dogmatiek van prof. Bavinck niet genoeg wordt opgehelderd, wat deze geleerde onder „kennisse Gods" in de dogmatiek verstaat; en daardoor komt er iets „schwankends" in het geheele eerste deel.

1) Terloops vermeldt ook prof. B. dit feit I 474.

II.

Bij verdere vergelijking vatten wij eerst in het oog, het principium internum der dogmatiek.

„Sedert Schleiermacher van het object tot het subject terugging, zijn een schare van theologen in de gemeente en hare belijdenis de *bron* der dogmatische waarheid gaan zien". (B. I 26). Er is een *subjectivisme* in de theologie gekomen, dat in het bewustzijn de bron zoekt van de Chr. waarheid. De theologie werd tot wetenschap van den godsdienst. Zelfs theologen van meer rechtzinnige richting als b.v. Hofmann en Frank in Duitschland hebben zich daaraan niet weten te ontworstelen.

Prof. Bavinck heeft in zijne dogmatiek blijkbaar alle zorg besteed, den doolhof van dit subjectivisme te ontkomen. En dit volkomen te recht. Het streven naar objectieve waarheid en zekerheid is in de laatste tijden krachtig geworden.

Nu stemmen beide theologen ook in deze hoofdzaak overeen.

Met nadruk wijst prof. Kaftan er op, hoe het geloof niet subjectieve gemoedstoestanden, maar God, de meest objectieve aller realiteiten tot haar voorwerp heeft (S. 27). In Schleiermachers Glaubenslehre erkent hij „eine Summa von Reflexionen über die subjective Frömmigkeit". Zij geeft antwoord op de vraag: „Was muss sein, weil das religiöse Selbstbewusstsein ist"? Door deze gedachtengang zegt Kaftan verder, heeft Schleiermacher een kostelijke waarheid, die door hemzelf op den voorgrond was gesteld, (het geloof als uitgangspunt) weer op den achtergrond gedrongen, ja zelfs de theologie is daardoor op een verkeerde baan geleid [1]).

„Statt den Glauben darzustellen, in dessen Aneignung die Heilserfahrung besteht, macht man diese zum Gegenstand des Nachdenkens, um durch daraus gezogene Schlüsse die Chr. Wahrheit zu gewinnen" (S. 28). Ja zelfs de bewering van Ritschl, dat de religieuse wereldbeschouwing uit

---

1) Dat is m. i. ook het hoofdbezwaar tegen de Esquisse d'une Philosophie de la Rel. van A. Sabatier, waarover ik in mijn dissertatie handelde.

„Werthurteile" bestaat, noemt Kaftan „mindestens missverständlich". Integendeel, zegt hij, wij hebben hier niet met waardeerings- maar met zijns-oordeelen te doen, met kennis in den eigenlijken zin des woords, kennis die daaruit ontspringt „dass Gott ist und was Gott ist". Maar deze kennis *berust* op iets anders dan het theoretische kennen. Ze volgt namelijk niet uit een objectieve beoordeeling der wereld, maar „eine in Werthurteile verlaufende innere Erfahrung" is haar grond.

Ongeveer hetzelfde kan men bij Bavinck vinden, alleen nog veel uitgebreider, en daardoor ook zeer oriënteerend [1]) (t. a. p. I 25 v.v. 105 v.v. 445 v.v.).

Dit *subjectieve* uitgangspunt bij *objectieve* waarheid wordt — van de andere zijde — ook door prof. B. erkend. Niet alleen is dit 't geval in het boven aangehaalde, maar ook waar hij zegt: „De Schrift brengt den mensch tot erkenning harer waarheid in den weg eener geestelijke ervaring. De dogmaticus heeft zijn standpunt te nemen midden in het geloof... De christelijke theologie heeft een subjectief uitgangspunt [2]). Evenals de mensch, buiten alle bewijzen om, zekerheid heeft van zijn bestaan, neemt de theologie haar uitgangspunt in de gemeente, die de waarheid Gods gelooft en belijdt" (I 466 v.). „Heel de theologie is (na Schleierm.) ethisch geworden in dien zin dat alleen de wedergeborene het Koninkrijk Gods ziet. De beschuldiging van subjectivisme tegen dit standpunt is geheel misplaatst. Zonder bewustzijn is de geheele wereld dood voor mij. Subjectivisme ontstaat eerst wanneer het *orgaan* tot *bron*, tot *principium* der kennis verheven wordt. Het geloof, de wedergeboorte, de ervaring kan niet het beginsel (de bron) onzer theologie zijn".

Tot zoover is alles duidelijk. Bij de verdere bepaling van het principium internum stuit men echter bij beide geleerden op een moeilijkheid.

---

1) Schleiermacher wordt onder de *Luthersche* theologen besproken.

2) Is het daarom niet inconsequent, wanneer bij Bavinck reeds in de *prolegomena* het princ. *externum*, vóór het princ. *internum* wordt behandeld?

In de Gereformeerde Dogmatiek wordt terecht nagegaan, wat de H. S. omtrent het princ. int. leert: „meestal wordt dat princ. int. aangeduid als πιστις, geloof" ...[1]). „Niet het gevoel of het hart, maar het hoofd (*hoe?*), het bewustzijn in zijn ganschen omvang ... is het subjectieve orgaan der waarheid" (I 468). En later weer: 't Geloof is later geworden „een toestemming des verstands aan de geopenbaarde waarheïd", en die definitie van geloof heeft volgens B. zeer schadelijk gewerkt, getuige de Roomsche kerkleer.

Nu is de vraag: hoe kan men dàt bestrijden en dan toch weer leeren „niet het hart ... maar het hoofd". Zijn dan niet volgens Schriftuurlijke opvatting uit het *hart* de uitgangen des levens? Is met het Bijbelsch idee van „hart" niet *meer* bedoeld dan *gevoel* alleen? Wordt er niet juist de diepte van het bewustzijn mee aangeduid? [2]).

M. i. ligt de Achilleshiel van deze in zoo menig opzicht schoone dogmatiek in een telkens teruggestooten en dan weer teruggeroepen intellectualisme. Bij het bespreken van het princ. externum komen wij hierop nog terug.

Bij Kaftan ligt het onduidelijke in iets anders. Hij acht *in* het geloof een zekere, vaste, objectieve Godskennis aanwezig. De diepste grond des geloofs is niet te bewijzen en ligt in God. Aan te toonen dat het geloof zedelijk, en dat het, ofschoon niet te bewijzen, te rechtvaardigen is, dit acht hij de taak der apologetiek (cf. zijn schoone werk: Die Wahrheit der Chr. Religion, Bas. 1888). Nu schijnt hij evenwel in subjectivisme terug te vallen wanneer hij leert: „Es giebt keine Wissenschaft von Gott, nur vom Gottesglauben". Dogmatiek is niet de wetenschap van de geloofs-*objecten*, maar „*vom Glauben und seiner Erkenntnisz*".

Aangenomen nu, dat het geloof een vaste grond in zich heeft voor het waarachtig bestaan van God en Zijne open-

---

1) Bij Kaftan wordt deze zelfde waarheid meer historisch-psychologisch uit het Christendom (de Reformatie) afgeleid.

2) Te dien opzichte heerscht een gevaarlijke spraakverwarring, waarop ik ook in mijne diss. p. 188 wees.

baring in J. C., hoe durft K. dan niet aan *wetenschap* van God? Het komt, doordat hij in reactie tegen de oude intellectualistische opvatting van geloof, de *prioriteit van den wil* bij het geloof aanneemt. Wel gaat ook voor deze idee de deur nauwlijks open, of ze wordt weer dichtgeslagen [1]), maar toch doen zich hier de overblijfselen van het *moralisme* voor, dat zich in de opvattingen van Ritschl doet gelden. Kaftan kan even goed beweren: Wissenschaft giebt es nicht von der Natur, nur von der Vernunft, wie sie die Natur objectiv zu sehen meint. Immers: „Ins Inn're der Natur dringt kein geschaffner Geist. Es bleibt dabei, dass es eine Welt der Erscheinung, eine Welt für uns ist, die wir so erkennen" (S. 105). Maar mogen we dan daarom niet meer van *natuur*wetenschap spreken?

M. i. staat de zaak aldus. De godsdienstige kennis van 't Christendom onderstelt en gaat uit van het geloof: we hebben hier dus te doen met *geloofs*kennis. De theologie nu is de wetenschap, welke deze geloofskennis ordent en in logischen samenhang brengt. Heeft men echter dit eenmaal geconstateerd en hierop den nadruk gelegd, dan kan men zeer wel van eene wetenschap spreken, die God (*natuurlijk* door het geloofsleven heen, *dus* waarachtig) tot object heeft. Een zoodanige definitie is weer echt Gereformeerd, dieper en meer verheven dan de Luthersche opvatting, maar.... eischt nadrukkelijk ootmoed en voorzichtigheid, opdat het Goddelijke in de openbaring, en het menschelijke in het denken, niet verward worde.

Dit alles hangt nauw samen met de „Erkenntnisztheorie". Bavinck behandelt achtereenvolgens als principia in de wetenschap het rationalisme, het empirisme en het realisme. In dit laatste geeft hij de „algemeen-christelijke Erkenntnisztheorie", waarvan volgens B. de grondlijnen door Augustinus zijn getrokken. Ze wortelt in het geloof, dat het eenzelfde Logos is, die de werkelijkheid buiten ons èn de wetten van het denken in ons schiep, en die beide in organisch verband

1) S. 12, 13. In „die Wahrh. der Chr. Rel." veel sterker ditzelfde idee.

zette . . . (I 170). Elders echter noemt B. het een overdreven eisch voor theologen, dat zij vooraf het wetenschaplijk recht zouden moeten bewijzen van de Erkenntnisztheorie waarvan zij uitgaan. De Erkenntnisztheorie vergoedt het geloof niet (I 418).

Prof. Kaftan heeft dat monster „Erkenntnisztheorie" aangegrepen in zijn „Wahrh. der Chr. Religion", deel II. We vatten hier slechts kort samen.

Hij zegt, dat de waarde van een wijsgeerig uitgangspunt onderschat, maar ook *overschat* kan worden. De theorie rust ten slotte op de *praktijk* van het leven. En die theorie wordt door de praktijk aan banden gelegd. Verlaat men den vasten bodem van het practische leven, dan vermenigvuldigen zich de vragen. Meer en meer wordt erkend, dat de wetenschap is een uitbreiding van het *gewone* weten, maar dat zij tot het *ideale* weten nooit komen kan. Haar afstand van dat ideale weten blijft even groot als die van een groot getal tot het oneindige. Ons weten blijft relatief, het laatste doel, de eerste oorzaak is langs dien weg niet te vinden (W. d. C. R. 579 ff.). Uit het eigenaardig karakter van ons weten volgt, dat „keine noch so sorgfältige Zergliederung des Erkenntniszprozesses ein andres Resultat zu Tage fördern kann als eben dies", dat nm. een *hoogste weten nooit* op den weg van theorie alleen te bereiken is. Hier wordt de wetenschap, met name de natuurwetenschap, dus als onbekwaam beschouwd om tot een hoogste kennis te doen doordringen. De noodzakelijkheid om tot zulk een hoogste weten te komen, is een ethische, geen intellectueele eisch van het menschelijk bewustzijn. „Das Erkennen im Zusammenhang der Religion folgt andern Gesetzen als die theoretische Welterklärung der Wissenschaft" (Dogm. S. 13). Hier hebben we, volgens Kaftan, te doen met een invloed van het practische leven [1]). Bij ons gods-

---

1) Niemand verwarre dit met 't Nieuw-Kantianisme, al wordt aan Kant wel hier en daar gedacht; immers dit wijsgeerige standpunt is volg. K. „gewiss ein Irrtum, wie jeder Repristinationsversuch". (D. S. 104).

dienstig geloof (en bij de kennis, die in dat geloof ligt opgesloten) is maar niet alleen het verstand, maar ook gevoel en wil betrokken; die kennis heeft dus *een ander uitgangspunt dan alleen het intellect*. Een goddelooze kan wel in zeker opzicht een zeer wetenschappelijk man, maar geen waar theoloog zijn.

Ook op het hier betreden terrein gaan beide geleerden een eindweegs samen. Maar wat voor den eenen buiten den kring van gedachten ligt, is voor den anderen een hoofdmotief bij de behandeling der dogmatiek. *De theoretische zijde van het geloof* is volgens Kaftan in vroeger tijd veel te veel op den voorgrond getreden. *Formeel* is het dogme verwerkt geworden in de Katholieke kerk onder intellectualistische invloeden. De *materie* der dogmen was wel de inhoud van de Godsopenbaring, maar het verband van godsdienst en zedelijkheid was in de oude Kerk een ander dan sinds de Reformatie is begrepen. De *praktische gevolgtrekkingen* uit het overgeleverde dogma zijn andere dan in de Roomsch-Katholieke kerk. En daarom moet het geheel volgens de vernieuwde grondstelling (een andere beschouwing aangaande het „Heilsgut") gerestaureerd, „umgebildet" worden [1]).

In verband hiermee gevoelt Kaftan zich aan de *belijdenis* der „Evangelische" (Luthersche) kerk gebonden: die belijdenisschriften zijn normatief, omdat ze toonen hoe de openbaring in de „Evangelische" kerk het eigendom der geloovigen is geworden. De *theologie* dier belijdenisschriften is evenwel in sommige opzichten verouderd en dus niet „verbindlich". (S. 82).

1) Deze stellingen zijn breedelijk uitgewerkt in de Wahrh. der Chr. Rel., Abtheil. I. Wij kunnen thans daarop niet dieper ingaan. Dat vereischt eene afzonderlijke studie. Bavinck *treft* Kaftan niet, waar hij dit werk noemt I 511 v., want niet tegen *de* dogmatiek is K. gericht; hij wenscht alleen eene dogmatiek die meer beantwoordt aan de grondgedachten der Reformatie. Is het wel juist, wanneer B. daartegenover zegt: „de openbaring is een *systeem* van woorden en daden Gods"? Welk systeem? Het overgeleverde?

Ook in dezen staat de Duitsche geleerde niet principieel tegenover den Nederlandschen professor. „De eenheid der kerk toch is niet met geweld te grijpen, maar kan het best worden beoordeeld als elk het geloof zijner eigene kerk indenkt en 't zuiverst voorstelt. . . . Niet buiten de verschillende kerkelijke dogmata om, maar door deze heen wordt de eenheid der kennisse Gods voorbereid en verkregen. Aanknooping aan het bestaande is voorwaarde tot verbetering in de toekomst". Aldus Bavinck (I 23).

Dat zijn gulden woorden. Men gevoelt: wij zijn nog niet waar wij zijn moeten. Geen onvruchtbaar repristineeren, maar ook geen ruw en wild omhouwen van het gegevene. Restauratie en renovatie, geen revolutie.

En nu is de groote vraag die de theologie op dit terrein zal moeten beantwoorden: is inderdaad bij de vorming van dogmatische begrippen in de oude Christelijke kerk een Roomsch element werkzaam geweest, dat geloof en kennisse Gods dualistisch naast elkander heeft geplaatst? Is die bewering juist: „in de nieuwere dogmatiek treedt het *geloof* in plaats van de *gnosis?* (K. S. 82).

Of is ze onjuist of ten minste overdreven? Dogmenhistorische studie zal hier moeten beslissen [1]).

Vraagt men naar de diepste gronden van het Christelijk geloof, dan antwoordt Bavinck: „Voor de religie geeft de mensch alles. Wie zal haar wortel, die één is met het eigen leven, kunnen naspeuren?" (I 419). En dan wordt verwezen naar een mystieken achtergrond, het testimonium Spiritus Sancti. — Kaftan, hoewel hij op deze vraag eigenlijk niet verder ingaat, stelt voortdurend op den voorgrond den onmiddellijken samenhang van geloof en openbaring, openbaring in de historie, in J. C. En dan geeft hij zoo eigenlijk hetzelfde antwoord, want het testimonium Spiritus Sancti wijst immers altoos en alleen naar de openbaring heen?

1) Wonderlijk is zeker wat Bavinck zegt I 55; dat nm. de gnostici leerden: „de *πιστις*, *de theologie* (wij cursiv.) moge goed zijn voor de ontwikkelden; de *γνωσις*, de philosophie is het hoogste, zij is het eigendom der *πνευματικοι*",

Over beider openbaringsbegrip hebben we nu nog een vergelijking op te stellen.

III.

Verre van een verdienstelijk werk te zijn, is het geloof, volgens beide geleerden, orgaan van de Goddelijke *openbaring*.

Bavinck zegt (I 267): „aan een duidelijk en helder begrip van de openbaring ontbreekt het nog in de dogmatiek". En Kaftan, die anders zoo kort en krachtig definieert, geeft (§ 4) slechts terloops eene aanduiding van wat hij daaronder verstaat. Het is wel jammer, dat het „schwankende" van Bavinck's dogmatiek hier bijzonder aan het licht treedt. Bij de breedvoerige besprekingen wordt plotseling nu en dan een bepaling gegeven. „Openbaring is al wat God doet, om de menschheid te herscheppen tot Zijn beeld en gelijkenis" (I 219). Maar nu komen we tot het bijbelsch openbaringsbegrip, en daarvan wordt getuigd, dat „dit wortelt in dat der schepping" (I 226). Elders: de H. Schrift verhaalt reeds van openbaring vóór den val. Maar dan is bovenstaande definitie ook onvolledig.

Op blz. 271 wordt daarentegen gezegd: „in ruimen zin is openbaring alle actie, die van God uitgaat om den mensch te stellen in een religieuse verhouding tot Hem". „De inhoud der openbaring is niet leer of leven of aandoening des gemoeds, maar alles te zaâm .... eene wereld van gedachten en daden. (Bedoelen sommigen die samenvatting niet met het woord „leven"?)

Elders weer: „de persoon en het werk van Christus is de centrale openbaring Gods (I 262).

Overigens leerde ons de Reformatie aangaande de openbaring: „zij stáat niet tegenover de natuur, maar tegenover de zonde" (278). De al- of niet erkenning wordt beslist door onze geheele levens- en wereldbeschouwing. Niet de historische kritiek maar de zelfkritiek, niet de wetenschap maar het geloof, niet het hoofd maar het hart [1]) geeft hierbij den

---

1) Hier „hart" toch zeker in Bijbelschen zin?

doorslag." (I 284). „Religie is een ethische band met God".

Tot zoover kan men, voor zoover de min duidelijke bepaling toelaat, overeenstemming constateeren: immers Kaftan legt er eerst den nadruk op, hoe openbaring niet alleen komt tot het intellect maar tot den *geheelen mensch;* en bepaalt dan nader: „Die Offenbarung muss stets eine von Gott ausgehende Wirkung sein (S. 35); die O. ist stets eine Kundmachung Gottes mit Bezug auf das Wohl und Wehe, zu höchst auf die Beseligung des Menschen" (t. a. p.). Breedelijk wordt nu de hoofdzaak bepaald, waarin die openbaring is saam te vatten, en in schoone lijnen wordt ons *Godsrijk* en *verzoening* in Jezus Christus als zoodanig geschetst [1]).

Ten opzichte van de onderscheiding „algemeene" en „bijzondere" openbaring wijkt Kaftan sterk van „Ritschl en zijne volgelingen" af, zooals Bavinck ze teekent (I 241); immers zij „stellen 't zoo voor, alsof de dogmaticus in de loci de Deo en de homine de stof alleen nam uit de revelatio generalis, en dan de stof voor de volgende loci eerst ging putten uit de H. Schrift". Immers volgens Kaftan ziet de Christen, die de openbaring in Christus verzoening en rijk Gods erkent, nu ook een openbaring in andere dingen, in de natuur, in 't geweten, in de zedelijke ordeningen der volkerenwereld enz. Sedert echter 't geloof in God geen axioma meer is „der herrschenden Vernunft", heeft de voorstelling van eene algemeene openbaring zelf steun noodig, in plaats van steunpunt te kunnen zijn (S. 41). In dezen zin heeft Bavinck nog meer waardeering voor de algemeene openbaring, dan zijn ambtgenoot (cf. echter de „ongenoegzaamheid" der alg. openb. I 232) [2]). De scheiding van na-

---

1) Ook hier is weer een betere formuleering dan bij Ritschl wordt aangetroffen: „Die Offenbarung Gottes in J. C. . . . ist also nicht zu verstehen, als handelte es sich um ihn als eine isolirte Erscheinung in der Geschichte. (Kaftan S. 39).

2) Is de uitdrukking „ongenoegzame openbaring", hoe oud ook, wel juist?

tuurlijke en bovennatuurlijke openbaring wordt door beiden afgekeurd, en in Calvijn zelfs niet geaccepteerd (Bav. I 223).

Ja zelfs, de overeenstemming beider geleerden gaat nog verder. „Een misverstand ten opzichte der openbaring", zegt Kaftan, „is het feit, dat men met de bepaling van „openbaring" altijd eene „Begründung des Schriftprinzips" in het oog heeft gehad. De orthodoxe leer van de openbaring was eigenlijk niets anders dan de leer van de Schrift (S. 43). Vandaar ook de (z. i. verkeerde) scheiding van manifestatie en inspiratie.

En nu Bavinck. Volgens hem „vereenzelvigden (vroegere Gereformeerde theologen) de openbaring terstond met de Schrift en ontkwamen niet geheel (!) aan de abstract-supranaturalistische en eenzijdig intellectualistische opvatting, welke allengs in de theologie van haar gevormd was" (I 264). — Schleiermacher c. s. hebben terecht openbaring en theopneustie onderscheiden. Ze hebben „het openbaringsbegrip tot nieuw leven gebracht" (I 266).

Ten slotte zijn beide geleerden het eens omtrent de autoriteit der H. Schrift. De meeningen van Bavinck dekken zich in hoofdzaak met wat Kaftan zegt (S. 94). Die heilige Schrift ist das alleinige und eigentliche Erkenntniszprinzip der christlichen Dogmatik, weil sie die einzig authentische Urkunde der geschichtlichen Gottesoffenbarung ist, aus deren Aneignung durch den Glauben die christliche Erkenntnisz erwächst, welche die Dogmatik darzustellen hat [1]).

Verder bewandelen beide geleerden verschillende wegen.

Bavinck keurt af, dat de school van Schleiermacher de inspiratie van de Schrift op de schrijvers heeft overgebracht. (Daarbij worden Ritschl èn Kaftan genoemd) (I 321). Een en ander wordt opgevat als een uit-den-weg-gaan voor de

---

M. i. is de ongenoegzaamheid niet in de openbaring, maar in den zondaar gelegen (Rom. 1 : 18 vv.).

1) Openbaring is dus eigenlijk het princ. ext. van de Chr. religie; de H. Schrift het princ. ext. der Dogmatiek.

zoogen. nieuwe kritiek; (en wanneer dit waar is, dan geldt ook: „deze theorie bevredigt noch de gemeente noch de zoogenaamde wetenschap").

De Schrift is als geheel *geïnspireerd.* Nu blijft — en dit is de allergrootste zwakheid van dit boek — Bavinck een nadere uiteenzetting, een *duidelijke definitie* schuldig van wat hij onder inspiratie verstaat. Zoo is volgens hem de inspiratie der Schrift waarover Jezus zich uitspreekt, geen wetenschappelijk probleem maar een religieuse waarheid. — Deze inspiratie nu wordt evenwel zoo „*organisch*" mogelijk opgevat. „Onder de charismata wordt het schrijven niet genoemd" (I 347). Niet alle boeken des Bijbels hebben gelijke waarde" (I 351). Het eene ligt verder van het centrum dan het andere . . . maar toch, soorten en graden in de inspiratie zijn er niet.

De centrale beschouwing van Jezus Christus als het middelpunt der Schrift wisselt hier met de vroegere mechanische die uitging van letterlijke inspiratie. Men wordt hier voortdurend heen- en weer geslingerd. Beroep op een tekst buiten het verband is voor een dogma niet genoeg" (372—73). Intusschen, „indien niet de Schrift in haar geheel, maar alleen het woord Gods in haar, het religieus-ethische, de openbaring of hoe men het noemen wil, gezag heeft, dan heeft ieder voor zichzelf uit te maken wat het woord Gods in de Schrift is, en elk bepaalt dat naar goedvinden" (I 373).

Een en ander is niet zeer duidelijk. Want immers 1. niet elk naar goedvinden, maar de theologie leert het meer gewichtige van 't minder gewichtige in de Schrift onderscheiden, zooals B. zelf *vaak* doet, door onderscheiding van centrum en peripherie; en 2. de Schrift spreekt „als tot verstandigen", tot geloovigen, die door den Geest geleid worden, en dus *leeren* onderscheiden. Het is wel waar, dat de onderscheiding Schrift en Woord Gods zeer verwarrend werkt en zeer verkeerd is, maar dat moest dan toch anders *gemotiveerd* worden. En hoe hoog noodzakelijk het gezag der Schrift moge zijn, — er is toch meer noodig, niet om aan het *gezag,* maar om aan de *inspiratie* der Schrift vast

te houden, dan het woord: „De inspiratie is een dogma evenals de Triniteit . . . dat de Christen aanneemt, niet wijl hij de waarheid ervan inziet, maar omdat God het alzoo getuigt" (I 351).

Inderdaad, *wanneer* God het inderdaad *alzoo* getuigt, dan is verdere tegenspraak slecht en goddeloos. Maar hier is juist het punt in questie. Wat betuigt het testimonium Sp. Sancti?

Door de oudere theologen is het beschouwd als een getuigenis aangaande den *vorm* der Schrift (B. I 230 v.v.); de inhoud werd niet eens altijd als object van dat getuigenis genoemd (Kaft. S. 49), en trad nooit als zoodanig op den voorgrond. Door die formeele opvatting verloor de leer van dit testimonium het vertrouwen zelfs van Gereformeerde theologen [1]). Lateren hebben het toegepast op den *inhoud*. „Het eigenlijk object, waaraan de H. Geest in de harten der geloovigen getuigenis geeft, is niets anders dan de divinitas der waarheid, in Christus ons geschonken" (I 505). Maar dan wordt ook geen inspiratie-*theorie* ons van Godswege als waarheid betuigd, en het „dogme der inspiratie" is, wanneer we met prof. Bavinck's uitleg zelf te rade gaan, dan ook niet qua talis een getuigenis Gods.

Nu is de bedoeling van prof. Bavinck ongetwijfeld, om het gezag en de eerbied voor de H. Schrift ten sterkste te handhaven. Die bedoeling kan in onze dagen nauwelijks genoeg worden geapprecieerd.

De autoriteit der Schrift handhaaft overigens ook Kaftan. Maar hij bestrijdt ten sterkste genoemde inspiratie-leer. Niet de organische, maar de mechanische in zijn ouden vorm. Zoo lang deze inspiratie-leer het Schriftprincipe beheerschte, kon aan een historisch begrijpen der Schrift niet gedacht worden (S. 49). Die leer is nu dan ook „zoo goed

1) Zelfs bij Brakel vinden we hiervan weinig of niets; Red. Godtsdienst, 9 (tegenw. 2).

als opgegeven" [1]). Niet alsof het geloof tegen zijn zin een stap terug deed voor de „wetenschap". Maar de eere van een historisch begrijpen der Schrift werd haar niet aangedaan, zoolang die leer heerschte. Het testimonium Sp. Sancti heeft alleen betrekking op de in de Schrift „bezeugte" openbaring Gods; zij geeft getuigenis van de Schrift als van Gods Woord. *Daarom vervangt K. het begrip van „inspiratie" door dat der „openbaring"*. Zijn bezwaar tegen de inspiratie-theorie is ook nog dit: zij kan niet *verzwakt* worden zonder *opgeheven* te zijn. Elk woord, elke letter moet geïnspireerd wezen, of er komt plaats voor willekeur. (?) Bovendien vereischt een geïnspireerd woord ook een geïnspireerde uitlegging, en daarmee komt men in Roomsch vaarwater.

Bij de gedachte van *openbaring* daarentegen kan alles behouden blijven wat er reëels was in de inspiratie-theorie: een van God uitgaande verlichting, illuminatie der verkoren getuigen, (in onmiddellijken samenhang evenwel met de leiding Gods in de geschiedenis en de groote openbaringsfeiten), en eindelijk de overtuiging, dat „de Goddelijke voorzienigheid ook hier en hier in 't bijzonder alles heeft bestuurd".

Wat uitvalt is alleen de bovennatuurlijke oorsprong van de afzonderlijke gedeelten der Schrift, die bij alle eenheid een zeer groote verscheidenheid te aanschouwen geven. En voorts moeten wij „schlechterdings darauf verzichten die heilige Schrift als eine einheitliche Quelle theologischer Belehrung zu gebrauchen, d. h. die Lehrsätze *direkt* aus ihr zu begründen". Immers dat geeft aanleiding om de historische ontwikkeling voorbij te zien en in de Schrift allerlei in te dragen wat er niet staat (S. 52 ff.).

Kaftan is zich evenwel bewust, dat de N. T. bijbelschrijvers het O. T. aanhalen, „alsof dat uit geïnspireerde letters bestaat". Maar „trotz ihrem Vorkommens im Neuen Tes-

---

1) „Einzelne verzweifelte Repristinationsversuche (z. b. von Kölling) ändern hieran nichts". (S 50).

tament ist (diese Vorstellungsweise) dem Christenthum innerlich fremd." De Rabbijnsche exegese van O.-T. Schriftplaatsen bij Paulus heeft weliswaar hare historische waarheid, maar is toch zeer willekeurig, en beantwoordt geenszins aan de „Grundsätzen heutiger Exegese".

Doch genoeg. M. i. blijkt uit dit alles, dat een nadere formuleering van het begrip „openbaring" nog hoogst noodzakelijk is.

Het inspiratie-begrip is ook bij Kaftan niet nader gedefinieerd; het is niet gerenoveerd maar geschrapt. Nu is het een onomstootelijk feit, dat *inhoud* en *oorsprong* in verband met elkander staan. Er is in onze tijden grooter gevaar, om de éénheid, dan om de verscheidenheid in de H. Schrift te miskennen. Het gemis aan eerbied, het volstrekte ontbreken van ootmoed, waarmee de Schrift soms uit elkander gerafeld wordt, maakt de voorzichtigheid tot onduidelijk wordens toe bij Dr. Bavinck begrijpelijk. Dit alles neemt niet weg, dat ook zelfs de H. Schrift niet als Middelares naast den Christus der Schriften, onzen eenigen Middelaar, gesteld mag worden; dat eerst dan een *verkeerde* behandeling der Schrift met volle kracht kan bestreden worden, wanneer het waarheidsmoment in de tegenwoordige methode van wetenschappelijk Schriftonderzoek als zoodanig erkend wordt: de glorie waarin de machtige gestalten der *profeten* van het O. Verbond verschijnen, ontkomen aan de grafdoeken van onjuiste traditie.

Renovatie — niet revolutie — blijft ook hier voor de theologie een stellige eisch.

Hoogland. J. RIEMENS JR.

De tijdsbepaling van den zg. eersten brief van Clemens.

Veel verschil van gevoelen bestaat er niet meer met betrekking tot het geboortejaar van bovengenoemd oud-Christelijk geschrift. De wijzer van de balans, waarop de ouderdom van dezen brief gewogen wordt, schommelt heen en weder bij het jaartal 96 na Chr. De eigenlijke vraag is hier: Zal hij onder of boven dit getal tot rust komen?

Enkele onderzoekers slechts zijn van de gewone tijdsbepaling belangrijk afgeweken. In ons vaderland — om daarbij te blijven — pleit Prof. Völter voor de jaren 49/50 na Chr., aangezien hij den brief houdt voor een oorspronkelijk Joodsch geschrift, een document der Joodsche diaspora te Rome en Korinthe, waaronder slechts enkele jaren later de apostel Paulus is opgetreden [1]). Prof. Mallinckrodt wijst den brief eene plaats aan tusschen de jaren 64 en 70, daar hij zijn ontstaan vermoedt tusschen de Neronische Christenvervolgingen en de verwoesting van Jeruzalem in [2]).

Prof. Van Manen daarentegen overschrijdt aanmerkelijk de gewone grenzen aan de andere zijde, daar hij meent, den brief zijne plaats te moeten geven omstreeks het jaar

---

1) Zijne verhandeling, hierover in de koninklijke Academie van Wetenschappen voor eenige jaren gehouden, ken ik alleen uit een kort verslag in een der dagbladen.

2) Geloof en Vrijheid 1890, bl. 85 vv. Zijne chronologie van den brief is in hoofdzaak hieraan toe te schrijven, dat hij de Christenvervolging, waarvan Hst. I, 1 sprake is, identificëert met de Neronische, die elders in den brief genoemd wordt.

140 na Chr. [1]). Liever dan in te gaan op de tijdsbepalingen dier hoogleeraren, welke met hunne persoonlijke opvattingen van de oud-Christelijke letterkunde samenhangen, wil ik hier mijn gevoelen mededeelen [2]).

Om het punt te vinden, waar de plaats van dezen brief aangewezen moet worden, zullen wij aan beide zijden de grenzen afbakenen, waarbinnen wij ons moeten bewegen. Eerst willen wij den *terminus ad quem* bepalen, d. i. den tijd, waarna de brief niet meer geschreven kan zijn, vervolgens den *terminus a quo*, het tijdstip, waarvóór onze brief nog niet bestaan kan hebben.

I. De termini ad quos.

1. In den brief wordt geen spoor ontdekt van gnosticisme, hetzij te Rome of te Korinthe. De schrijver, die in een gansch anderen gedachtenkring zich beweegt, zou niet nagelaten hebben, tegen die richting in te gaan. Dit feit verbiedt ons verder te gaan dan het jaar 125, hoogstens 130 [3]).

2. Het geschrift was bekend aan Hegesippus en den schrijver van den pseudo-Clementijnschen brief aan Jacobus [4]), beiden auteurs uit het midden der tweede eeuw ongeveer. Maar, wat meer voor ons beteekent, ook wordt het gebruikt in den brief van Polycarpus aan de Philippiërs, welke brief volgens Harnack geschreven is vóór het jaar 117, of ten minste vóór 125 [5]).

3. Tot denzelfden tijd of tot een vroeger jaartal beperkt ons het feit, dat er in den brief nog geen sprake is van een monarchaal-episcopaat. Er zijn nog vele ἐπίσκοποι in de

---

1) Handleiding der oud-Christelijke Letterkunde, 1900, bl. 78.

2) Vroegere onderzoekers in ons vaderland waren Prof. Hofstede de Groot (Geloof en Vrijheid, 1877), die den brief vóór 70 plaatste, en Dr. Ekker (Disquisitio critica et historica de Clementis R. priore ad Cor. Epistola. Trai. ad Rhen. 1854, p. 99), die hem toewees aan het tijdvak 80—90.

3) Mijn „De brief van Barnabas", bl. 126.

4) Prof. Baljon, Gesch. b. d. N. V. bl. 434.

5) Chronologie, I, S. 406.

gemeente, die tot dusverre niet hun plaats hebben ingeruimd aan éénen „bisschop". Al spoedig in de tweede eeuw is het eenhoofdig episcopaat ontstaan en zeker is Rome daarbij niet achteraan gekomen.

4. Een meer omlijnde beperking doet ons de overweging aan de hand, dat er tijdens het schrijven van den brief wel te Rome vervolgingen waren doorgestaan door de Christenen, maar nog niet te Korinthe. Uit de Hstt. I—III blijkt, dat het voor het uiterlijke te Korinthe voortdurende rust en vrede is. Derhalve moeten wij aannemen, dat er nog geen keizerlijke edicten van Traianus over de Christenvervolgingen waren uitgevaardigd. Dit brengt ons tot den tijd vóór de correspondentie tusschen Plinius en Traianus, die omstreeks het jaar 111 gevoerd werd.

5. Tot nog vroegeren tijd moeten wij teruggaan, waarschijnlijk wel tot ongeveer het jaar 100 onzer jaartelling, wanneer wij in aanmerking nemen, wat de briefschrijver Hst. XLIV, 3 zegt. Daar wordt er op gewezen, dat het niet behoorlijk is, de mannen, die door de apostelen in hun ambt zijn aangesteld, daaruit te verstooten. Er zijn dus te Korinthe nog „ambtsdragers", die hun aanstelling aan de apostelen te danken hebben. Wij weten alleen van Paulus, dat hij te Korinthe geweest is in de jaren 51/53 en 57/58. Hij zal wel bedoeld zijn als aansteller, want wanneer er van *οἱ ἀπόστολοι* sprake is in den brief, geldt dit hem en Petrus. Wanneer Paulus, stel in 58, mannen van omstreeks 58 jaar aangesteld heeft, dan moeten die in het jaar 100 al eene eeuw oud geweest zijn. Velen zullen zeker dien leeftijd niet hebben bereikt. Ook al zijn er door den apostel later vóór zijn dood († 64 of 67) nog presbyters te Korinthe aangesteld — aangenomen, dat hij nog uit zijne gevangenschap is vrijgekomen (Hst. V, 7) —, dan kan men toch moeilijk verder gaan dan het jaar 100; want hadden die presbyters den leeftijd der *γέροντες* bereikt, dan moeten zij bij hunne keuze 60 jaar geweest zijn en waren dus aan het eind der eerste eeuw 93 jaren oud. Stel, dat ze op jongeren leeftijd gekozen waren, in allen gevalle waren het hoogbe-

daagde personen. Men gevoelt met het oog op den hoog gestelden leeftijd neiging, nog eenige jaren terug te gaan beneden het jaar 100 n. Chr. Maar wij onthouden ons daarvan, doch meenen nu ook, het recht te hebben, den terminus ad quem zóó te stellen, dat het jaar 100 volstrekt niet mag overschreden worden. Derhalve is de brief althans eenigen tijd vóór het jaar 100 geschreven.

II. De termini a quibus.

1. In den brief van Clemens worden eenige Paulinische brieven, 1 Kor. (jaar 57) en Rom. (jaar 58), wellicht ook Ef. (jaar 58/60) gebruikt [1]). Dit leert ons, dat wij verder moeten gaan dan ± 60 n. Chr.

2. De Hstt. V. VI spreken van een vervolging te Rome, die reeds tot de geschiedenis behoort. Al wordt de naam van Nero niet vermeld, duidelijk blijkt toch het woeden van dien keizer tegen de Christenen bedoeld te zijn. De dood van Paulus en Petrus komt in dit verband voor (V, 2—7) en wreede straffen worden genoemd, vooral door vrouwen geleden, zooals die alleen maar door het vernuft van Nero werden uitgedacht (VI, 1. 2). Immers de martelingen, waarbij vrouwen een lot moesten ondergaan als van de Danaïden en Dirce, passen geheel bij het karakter van Nero, van wiens aesthetische folteringen Tacitus zegt: „et pereuntibus addita ludibria" [2]), en Sulp. Severus: „quin et novae mortes excogitatae" [3]). De brief valt derhalve eenigen tijd na het jaar 64.

Hoelang hij daarna geschreven moet moet zijn, kan niet worden vastgesteld uit V, 1: Ἀλλ' ἵνα τῶν ἀρχαίων ὑποδειγ-

---

1) Prof. Baljon, Gesch. b. d. N. V. bl. 451. De tijdsbepaling dezer Paulinische brieven ontleen ik aan hetzelfde werk.

2) Tac. Ann. XV, 44 cf. Sueton. Nero 12, Mart. Spect. 5.

3) Sulp. Sev. Chron. II, 29. Hierover vindt men meerdere lezenswaardige bijzonderheden bij Mallinckrodt, Geloof en Vrijheid, 1890, bl. 90 vv. De plaats Suet. Nero 12, die Mallinckrodt (bl. 9') voor het eerst in debat meent te brengen, is echter reeds vóór hem door Harnack ad VI, 2 geciteerd in zijne editie, in verbinding met von Gebhardt verschenen in 1876.

μάτων παυσώμεθα, ἔλθωμεν ἐπὶ τοὺς ἔγγιστα γενομένους ἀθλητάς· λάβωμεν τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα.

Met deze woorden wordt de dood der apostelen en de vervolging van Nero ingeleid. Petrus, Paulus enz. heeten *οἱ ἔγγιστα γενόμενοι ἀθληταί* en *τῆς γενεᾶς ἡμῶν τὰ γενναῖα ὑποδείγματα.* Deze benamingen kunnen wijzen op een betrekkelijk weinig verwijderd verleden; die athleten des geloofs staan dan zeer dicht bij den briefschrijver en behooren nog tot den tijd van de levende generatie, zoodat zij minder dan 30 jaren geleden vervolgd zijn. Echter kan men de woorden ook zóó opvatten, dat *ἔγγιστα* in betrekkelijken zin genomen moet worden tegenover de voorbeelden uit het grijze verleden, in Hst. IV genoemd. Insgelijks laat het woord *γενεά* verschillende afmetingen van tijd toe, zooals de parallelen bij deze plaats in de uitgave van von Gebhardt en Harnack bewijzen [1]) Meer durf ik vooralsnog hier niet te zeggen, dan dat wij een eind verder hebben te gaan dan het jaar 64 [2]).

3. Verder wordt men gebracht door de beschouwing aangaande de apostelen, welke heerscht Hstt. XLII—XLIV. XLVII, 4. Daaruit blijkt, dat de tijd der apostelen Petrus en Paulus al tot een verleden behoort, dat men op eenigen afstand achter zich ziet. Men mag echter niet zeggen, dat er uit blijkt, dat *alle* apostelen overleden zijn. Als bij 1 Clem. sprake is van *οἱ ἀπόστολοι*, dan blijkt hij in het geheel niet te denken aan *οἱ δώδεκα*, maar aan de twee apostelen, die men te Rome gezien heeft en met wier naam men zich te Korinthe eenmaal tooide, Petrus en Paulus.

---

1) Vgl. ook Duker en Van Manen, De geschriften der apostolische Vaders, Amst. 1871, I, bl. 121.

2) Gewoonlijk wordt Hst. XLVII, 6 in dit verband ter sprake gebracht. Daar wordt Korinthe genoemd een zeer hechte en oude (*ἀρχαία*) gemeente. Ik geloof echter, dat deze plaats buiten debat kan blijven, omdat het woord *ἀρχαῖος* is te vergelijken met *ἐν ἀρχῇ* (vs. 2) en beteekenen kan, dat Korinthe vóór Rome eene Christelijke gemeente heeft gehad. In den zin van oorspronkelijkheid, niet met het nevenbegrip van leeftijd komt *ἀρχαῖος* voor Hand. 15 : 7 en misschien Hand 21 : 16. Vgl. Prof. Baljon, Gr. Theol. Wb. I, 313. Over *ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου* (vs. 2) zie men Mallinckrodt, Geloof en Vrijheid, 1890, bl. 118 v.

Vandaar, dat men tweemaal (XLII; 1 [1]) en XLIV, 1) leest *οἱ ἀπόστολοι ἡμῶν*; dat V, 3 *λάβωμεν πρὸ ὀφθαλμῶν ἡμῶν τοὺς ἀγαθοὺς ἀποστόλους* blijkens het vervolg weêr dit tweetal bedoeld is. Men komt zelfs in verzoeking op de laatste plaats te vragen, of het *ἡμῶν*, dat bij *ὀφθαλμῶν* totaal overbodig is, oorspronkelijk niet bij *ἀπόστολοι* behoord heeft. Oók op de overige plaatsen, waar *ἀπόστολος* voorkomt (XLII, 2 XLVII, 1. 4) worden òf beiden òf een van de twee bedoeld.

Aangezien wij hier alleen met een indruk te doen hebben, dat de schrijver op hun leven terugziet als op den goeden ouden tijd, en geen getallen hier te geven zijn, zullen wij zeer bescheiden een tiental jaren verder dan hun dood moeten gaan tot het jaar 75, maar zeer waarschijnlijk is het, dat men recht heeft eenige tientallen jaren zelfs verder te gaan [2]).

4. Verder brengt ons weer Hst. XLIV, 3: *Τοὺς οὖν κατασταθέντας ὑπ' ἐκείνων* (sc. *τῶν ἀποστόλων*) *ἢ μεταξὺ ὑφ' ἑτέρων ἐλλογίμων ἀνδρῶν συνευδοκησάσης τῆς ἐκκλησίας πάσης, καὶ λειτουργήσαντας ἀμέμπτως τῷ ποιμνίῳ τοῦ Χριστοῦ μετὰ ταπεινοφροσύνης, ἡσύχως καὶ ἀβαναύσως, μεμαρτυρημένους τε πολλοῖς χρόνοις ὑπὸ πάντων, τούτους οὐ δικαίως νομίζομεν ἀποβάλλεσθαι τῆς λειτουργίας.* Dit vers kwam reeds even ter sprake bij de termini ad quos (sub 5, bl. 400). Wij zien hier, dat er behalve eenige overlevende presbyters te Korinthe, nog door de apostelen aangesteld, ook anderen waren, die hun ambt ontvangen hadden na den tijd der apostelen

1) Voor den tekst van XLII, 1 vgl. wat ik schreef Theol. Stud. 1903, bl. 24.

2) Hierdoor komen wij boven het jaar 70 ondanks de meening van sommigen, o. a. Wieseler, Jahrb. f. deutsche Theol. 1877, S. 383 ff. en Mallinckrodt, Geloof en Vrijheid 1890, bl. 127 v., dat de brief vóór de verwoesting van Jeruzalem werd geschreven. Ook al wordt Hstt. XL s. van den Jeruzalemschen tempeldienst gesproken, alsof deze nog in vollen gang was, niemand zal daaraan thans veel meer hechten, omdat hetzelfde verschijnsel zich bij Barnabas, den briefschrijver aan Diognetus, de Talmudisten en andere schrijvers na het jaar 70 voordoet. Wil men in onzen brief iets zoeken over Jeruzalem, dan zou het moeten zijn VI, 4 *ζῆλος καὶ ἔρις πόλεις μεγάλας κατέστρεψεν.* Wat den tekst van dit vs. betreft, vgl. wat ik schreef Theol. Stud. 1903, bl. 22.

(μεταξύ in Hellenist. beteekenis = daarna) [1]) uit de handen van andere achtenswaardige mannen, en dat die presbyters gedurende lange tijden een goed getuigenis van allen verworven hadden. Zij moeten derhalve na 64 aangesteld zijn en vervolgens langen tijd met eere hun ambt hebben waargenomen. Mij dunkt, dat wij op grond hiervan in alle bescheidenheid verder dan het jaar 75 mogen gaan en zelfs zonder bezwaar den terminus a quo tot het jaar 80 kunnen verplaatsen, zoo niet later.

5. Tot een volgend resultaat leidt ons Hst. LXIII, 3, waar de commissie van drie leden, door de gemeente van Rome naar Korinthe gezonden (vgl. LXV, 1), genoemd wordt: *ἄνδρες πιστοὶ καὶ σώφρονες, ἀπὸ νεότητος ἀναστραφέντες ἕως γήρους ἀμέμπτως ἐν ἡμῖν*. Er zijn te Rome Christenen, die tot de gemeente behoord hebben van hunne jeugd tot den ouderdom toe. Γέρων wordt men in den regel op zestigjarigen leeftijd, maar nemen wij het woord niet stricto sensu, dan kan van γῆρας desnoods bij een vijftigjarige gesproken worden. Ἀπὸ νεότητος, dat van de prille jeugd kan beteekenen, nemen wij veiligheidshalve in den zachtsten zin: sedert den jongelingsleeftijd. In dit geval hebben de mannen minstens 30 jaren te Rome geleefd als Christenen. De gemeente in die stad wordt het eerst, althans waarschijnlijk, genoemd door Suetonius [2]), die zegt dat Claudius: „Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit". Deze verbanning van Joden en Christenen valt omstreeks het jaar 50. In dien tijd hebben die mannen dus niet te Rome kunnen toeven, maar daar keizer Claudius in 54 stierf en er tijdens het schrijven van den brief aan de Romeinen in 58 weer eene Christengemeente in Rome was, kunnen wij aannemen, dat omstreeks 55 die mannen in hun jeugd tot de gemeente ta Rome behoord hebben en komen wij zoo tot het jaartal 85, wanneer wij aannemen, dat zij

---

1) Vgl. Barn. XIII, 5, Hand. 13 : 42.

2) Suetonius, Claudius, c. 25. Vgl. Prof. Baljon, Gesch. d. boeken des N. V. bl. 8 en 88 v.

gedurende 30 jaren aldaar onberispelijk gewandeld hebben. Maar neemt men aan, dat Suetonius niet van de Christenen spreekt en dat *ἀπὸ νεότητος ἕως γήρους* een grooteren tijd omvat, dan zal de grens nog het cijfer 85 kunnen overschrijden [1]).

6. Een enkele schrede vorderen wij door het bekende feit, dat men in Clemens' brief niet meer den strijd tusschen Joden- en heiden-Christenen terugvindt. Het Judaïsme is overwonnen en behoort tot het verleden, ook in de stad Rome, waar het omstreeks het jaar 60 nog in volle fleur was. In Korinthe schijnt het evenzeer verdwenen te zijn, hoewel het daar in de jaren 57 enz. zich nog geducht liet gelden. Deze omstandigheid brengt ons waarschijnlijk naar het jaar 90 ongeveer [2]).

7. Het belangrijkste gegeven, waardoor wij eindelijk „medias in res" komen, is, dat de brief blijkt geschreven te zijn na de vervolging van Domitianus, die, zooals bekend is, geduurd heeft van 93—96 en met toenemende heftigheid heeft plaats gehad tot zijn dood († Sept. 96) [3]). In Hst. I, 1 zegt de schrijver, dat hij acht, wegens de plotselinge en opeenvolgende rampen en ongevallen, die zijne gemeente getroffen hebben, wel wat laat zich te hebben ingelaten met de hangende kwestie te Korinthe (*Διὰ τὰς αἰφνιδίους καὶ ἐπαλλήλους γενομένας ἡμῖν συμφορὰς καὶ περιπτώσεις, ἀδελφοί, βράδιον νομίζομεν ἐπιστροφὴν πεποιῆσθαι περὶ τῶν ἐπιζητουμένων παρ' ὑμῖν πραγμάτων κτἑ.*).

De schrijver en de gemeente van Rome, namens welke hij schrijft, bevinden zich in een tijd van verademing na

1) Uit de bekendheid van Clemens met den brief aan de Hebreërs trekke men geen gevolgtrekkingen, want gewoonlijk wordt juist omgekeerd hiervan het geboortejaar gezocht met behulp van den brief van Clemens als terminus ad quem. Eveneens is een beroep op de bekendheid met het boek Judith ongewenscht (Hst. LV, 4 s.), omdat bij het bepalen van den tijd van dit boek, het gebruik er van door Clemens gemaakt, als argument geldt.

2) Vgl. mijn „De brief van Barnabas", bl. 126.

3) Prof. Baljon, Gesch. d. b. d. N. V. bl. 212 en mijn „De brief van Barnabas", bl. 143.

eene reeks van vervolgingen, die haar troffen, maar nu geëindigd zijn (γενομένας aor.). Het was eene vervolging, die alleen Rome betrof. Wij kennen er slechts twee van dien aard, één onder Nero, die reeds tot het verleden behoorde en één andere onder Domitianus, waarvan hier sprake moet zijn. De vraag is nu: Is er onder Domitianus nog op het laatst verlichting van den druk gekomen of heeft de moeite tot zijn dood voortgeduurd? Hiervan hangt het af, of wij ook den dood van dien keizer (Sept. 96) als terminus a quo moeten nemen. Eenige bronnen pleiten er voor, dat Domitianus op het laatst kalmer is geworden, nl. Tertullianus (Apolog. 5) en Hegesippus (bij Eusebius, H.E. III, 20, 7). Het komt mij echter voor, dat zij aan Domitianus toeschrijven, wat onder Nerva gekomen is. Vgl. Dio Cassius LXVIII, 1 (bij Xiphilinus), Lactantius, De mort. persecutor. 3. Er bestaat ook een munt uit den tijd van Nerva met het opschrift „fisci Iudaici calumnia sublata" [1]). Deze geeft recht tot het vermoeden dat onder Nerva de Joden en ook de Christenen rust kregen. De storm heeft voortgewoed tot de laatste oogenblikken van Domitianus, dus de verademing kwam na zijn dood. Derhalve moet de brief vallen na September 96. Velen, o. a. Harnack (Chronol. I, S. 254 f. en in zijne editio maior, met von Gebhardt uitgegeven) blijven vóór dien datum, omdat enkele trekken in den brief aan een nog voortdurende vervolging zouden doen denken: LIX, 4 λύτρωσαι τοὺς δεσμίους ἡμῶν, LX, 3 ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν μισούντων ἡμᾶς ἀδίκως. Het komt mij echter voor, dat deze woorden, gelijk bekend is, aan het Romeinsche gebed der gemeente ontleend, evenals zoovele andere trekken, weergeven, wat men gewoon

1) Vgl. Zahn, Hirt des Hermas, S. 68 ff. A. 3. Verder over de vervolging van Domitianus Tacitus, Agric. 44, Suet. Domit. 15 en andere bronnen, die men opgesomd vindt in de groote editie van von Gebhard en Harnack, Prol. p. LIX nt. 14 en Harnack ad I, 1, p. 3. Duker en Van Manen, t. a. p. bl. 119 nt. 1. — Suet. Dom. 15 zegt na het verhalen van den dood van Flavius Clemens door Domitianus veroorzaakt: „Quo maxime facto maturavit sibi exitum." Dat men sprekend van de vervolging onder Domitianus niet moet overdrijven, toont Mallinckrodt aan in Geloof en Vrijheid '890, bl. 96 vv.

was te Rome te bidden. Deze beden bleven nog bestaan, toen de eigenlijke vervolging reeds voorbij was. Al was de storm uitgewoed, licht bleef een enkele Christen onder de gevolgen daarvan in de gevangenis zuchten en de haat van de heidenen was maar niet in een oogwenk geluwd. Wat verder LV, 2 aangaat, dit getuigt eerder vóór dan tegen mijne opvatting: *ἐπιστάμεθα πολλοὺς ἐν ἡμῖν παραδεδωκότας ἑαυτοὺς εἰς δεσμά, ὅπως ἑτέρους λυτρώσονται· πολλοὶ ἑαυτοὺς παρέδωκαν εἰς δουλείαν, καὶ λαβόντες τὰς τιμὰς αὐτῶν ἑτέρους ἐψώμισαν.* Deze woorden schijnen samen te hangen met de geldafpersingen van Domitianus, waardoor velen in de grootste armoede geraakten. Sommige personen te Rome (*ἐν ἡμῖν*) zullen zich als slaaf verkocht hebben om de hunnen uit verlegenheid te redden. Maar dit *is* al gebeurd als onze brief geschreven wordt, blijkens het perf. *παραδεδωκότας* en de aor. *παρέδωκαν*, *ἐψώμισαν* Wanneer men nog in den tijd van Domitianus leefde, zou hier voor het pf. althans het praesens gebruikt zijn en wellicht voor den aor. het impf.

Ik kan niet anders zien, dan dat de brief geschreven is na de vervolging van Domitianus en mitsdien na zijn dood, na September 96.

Wanneer wij nu de gevonden termini bijeenvoegen, dan komen wij tot de gevolgtrekking, dat Clemens' brief geschreven is na September 96, doch eenigen tijd vóór het jaar 100. Aangezien Hst. I, 1 ons den indruk geeft, dat de brief dadelijk na de verlichting van den druk geschreven is, zullen wij hem moeten plaatsen in het begin der regeering van Nerva, eind 96 of hoogstens eenige maanden later.

Hoe staan nu de uitwendige getuigen tegenover deze slotsom? Vele oude schrijvers spreken zich niet uit over den tijd van vervaardiging. Irenaeus (III, 3, 3) vond in de bisschopslijst van Rome, dat Clemens, de derde bisschop van die gemeente, 9 jaar zijn ambt vervulde, *ὁ καὶ ἑωρακὼς τοὺς μακαρίους ἀποστόλους καὶ συμβεβληκὼς αὐτοῖς· ἐπὶ τούτου στάσεως οὐκ ὀλίγης τοῖς ἐν Κορίνθῳ γενομένης ἀδελφοῖς ἐπέστειλεν*

ἡ ἐκκλησία γραφὴν τοῖς Κορινθίοις . . . .[1]). Volgens deze lijst regeerde Clemens van 88—97. Indien zij vertrouwbaar is — hetwelk altijd eenigszins aan bedenking onderhevig schijnt, omdat blijkens onzen brief te Rome nog geen eenhoofdig episcopaat kan aangewezen worden — dan is er niets tegen, dat de brief einde 96 werd geschreven.

Dionysius van Korinthe (Eus H.E. IV, 23, 9 s.) geeft niets bijzonders. Volgens hem is de brief διὰ Κλήμεντος geschreven. Hegesippus (Eus. H.E. III, 16) zegt: καὶ ὅτι γε κατὰ τὸν δηλούμενον (sc. καιρὸν) τὰ τῆς Κορινθίων κεκίνητο στάσεως. Gewoonlijk maakt men hiervan den tijd van Domitianus, maar daartoe besluit men uit het verband, omdat over dien tijd vooraf was gesproken. Echter kan men evengoed opvatten „ongeveer in den tijd van het vroeger verhaalde". Niets belet dan eenige maanden na den dood van Domitianus den brief te stellen [2]). Ik houd mij derhalve aan de tijdsbepaling: *eind* 96 *of heel weinig later* [3]).

---

1) Harnack, Chronologie, I, S. 191, vgl. S. 250.

2) Indien men den zg. bisschop Clemens vereenzelvigt met den consul Flavius Clemens, die door Domitianus werd omgebracht, dan komt men in nieuwe verwikkelingen. Maar deze kwestie laat ik rusten, omdat zij meer op den schrijver betrekking heeft. Voor het onderscheiden der beide Clementes pleiten Harnack (anders dan vroeger), Chron. I, S. 253 A. 1, Funk, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen I (1897), S. 308 ff. en vroeger reeds Theol. Quartalschr. LXI, S. 531 ff.

3) Tot deze opvatting helt ook Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Litteratur, I, Freib. i. B. 1902, S. 102, over.

Almelo. A. van Veldhuizen.

De Theologie en hare plaats in het kader der wetenschappen.

Wanneer we ons rekenschap wenschen te geven van de verhouding, waarin de Theologie staat tot de andere wetenschappen, dan komt de vraag naar haar *object* ons terstond voor den geest. Als zoodanig wordt door velen de *Schrift* aanvaard en die Schrift heet dan het *principium unicum* voor onze *cognitio Dei.* Wij nu willen aan de geheel eenige beteekenis, die de Schrift als bron van onze Godskennis heeft, niets te kort doen, maar, wanneer men den Bijbel zonder meer verheffen gaat tot een canon Gods, voor het natuurlijk verstand onaantastbaar, dan kan deze opvatting leiden tot een apriorisme, dat ons scheef tegenover de waarheid plaatst. Immers, die Bijbel, zooals hij daar ligt, is een *historisch* geworden boek. Zijne wording moet dus historisch zijn na te gaan even goed als die van elk ander boek of geschrift uit de oudheid. En, wat in de historie is verschenen, heeft als zoodanig niets onverklaarbaars aan zich en mag dan ook niet in *dien* zin verheven worden tot een autoriteit, waaraan niemand raken kan. Gods verlossingsplan zelf moge een mysterie zijn, dat voor het natuurlijk verstand zonder meer onbenaderbaar is, het *getuigenis* van dat verlossingsplan in de Schrift is in de historie geworden en mag dan ook niet anders beschouwd worden.

We lichten dit nader toe en vragen ons daarom in de eerste plaats af, welke beteekenis het *woord* heeft. Het menschelijk woord is eigenlijk *abstract* van karakter en slechts *verwijzend*

naar de werkelijkheid, die in haar dadelijkheid uitgaat boven het menschelijk woord. Dit woord toch is niet *scheppend*, niet krachtdragend, levenwekkend in den waren zin en daarom vervliegt het mèt, dat het gesproken is. We kunnen zeer zeker er anderen mede bezielen, ja anderer bewustzijn er door verhelderen maar daarmede verliest het zijn uitsluitend *verwijzend* karakter niet. Ieder onzer woorden is een begrip, een algemeenheid, een abstractie, die alleen beteekenis heeft in zoover ze drager is van het bewustzijn van spreker of hoorder. We kunnen iemand dan ook alleen in zoover door onze woorden bezielen als die woorden aanpassing hebben met zijn bewustzijnsinhoud, dien overleidend uit zijn potentieelen in den actueelen toestand. We spreken tot elkaar en verstaan elkaar slechts in *zoover*, als er *levensaanpassing* is met de gesproken woorden. We mogen met iemand spreken en nog eens spreken, het zal ons niet baten, indien het bij de woorden, de abstracties, blijft en die levensaanpassing dus wordt gemist. Het is dan ook niet te veel, wanneer we het *woord als zoodanig* abstract van karakter noemen en zeggen, dat het alleen bezielend kan worden, wanneer er aanpassing is bij den hoorder. We verstaan nu meteen, hoe het komt, dat we zoo dikwijls zeggen moeten: dit of dat gevoel is *onuitsprekelijk*. Dat komt, omdat we als *gevoelend* in de werkelijkheid leven en die werkelijkheid, we zagen het, is met het woord niet uitgeput, want het woord is een abstractie en *verwijst* slechts naar de realiteit.

We gaan hierop nu niet verder in. Genoeg, indien het ons helder is geworden, dat er een *principieel* verschil bestaat tusschen het *menschelijk* woord, dat slechts abstract en verwijzend naar de werkelijkheid mag heeten, en het *Goddelijk* woord, indien we dezen term willen bijhouden, dat ook *scheppend* kan zijn en dus niet alleen verwijst naar de werkelijkheid maar die werkelijkheid zelf *zet*. Overal in de Schrift nu, waar van het „woord Gods" wordt gesproken moeten we onderscheid maken, of dat woord Gods bedoeld is als *verwijzend* naar de werkelijkheid en dus als abstract,

zooals het menschen-woord, òf als *scheppend* de werkelijkheid. In *Genesis I* b.v. spreekt God en het is er (vergl. o. a. Psalm 33), hier is dus Gods woord als scheppend bedoeld. Maar wanneer God tot Abraham zegt: ga uit uw land en naar het land, dat ik u wijzen zal, dan is Gods woord hier alleen *gebiedend* en dus verwijzend en in zoover abstract als ieder menschen-woord. — Deze onderscheiding is van groote beteekenis, want nu begrijpen we, dat de *Schrift* zooals ze daar ligt in haar geheel *verwijzend* is en wel verwijzend naar de werkelijkheid van Gods schepping en verlossing. Die Schrift heeft derhalve zeer groote beteekenis als *getuigenis* van God en Zijn werk, maar we mogen het een ὕστερον πρότερον heeten, wanneer men met die Schrift als historisch geworden boek begint en niet met de *realiteit* van Gods werk, — wanneer men dus denkt, dat met de historisch-critische beschouwing dier Schrift tevens alle objectiviteit verloren zou gaan. —

Houden we dit goed vast, dan hebben we in de tweede plaats te vragen: hoe moeten we de *werkelijkheid* als door Gods *scheppend* woord gezet beschouwen? Staan we bij deze kwestie eenigszins uitvoerig stil, opdat we haar *principieel* kunnen beantwoorden.

In de werkelijkheid, de schepping, gezet door God, moeten we eerst onderscheiden tusschen *leven* en *levensvorm*, of algemeener tusschen *realiteit* en *verschijningsvorm*, dat wil zeggen: de werkelijkheid als *eenheid* genomen en de *veelheid*, waarin die werkelijkheid zich openbaart. Wanneer we in de lente een wandeling in de vrije natuur maken, dan voelen we ons zelf als bezield met nieuwe kracht en ook alles rondom ons leeft op: de blijde vorm ontluikt allerwege en maakt plaats voor de éenvormige doodschheid van het winterlandschap. Het is, alsof er éen levensadem gaat door de geheele schepping en alsof 's werelds levenskracht opwaakt en worstelt om uit de donkere aarde het zonlicht te zoeken: de vorm, de levende vorm ontplooit zich. We hebben hier dus voorloopig twee dingen uiteen te houden en die twee dingen zijn het *leven*, de *realiteit*, het mysterie, en den *vorm*,

de sfeer voor 's menschen verstand. Ik noem den vorm de sfeer voor 's menschen verstand. Immers, de vormen zijn niet onsamenhangend, ze zijn niet als een hoop grind ordeloos door elkaar gesmeten maar ze zijn onderworpen aan algemeene, vaste wetten, waarnaar ze verschijnen. Planten en dieren kunnen gesystematiseerd worden en dit zou onmogelijk zijn, indien er niet was een vast schema van algemeene wetten, waarnaar het leven zich ontplooit. Er is dus *leven* of algemeener *werkelijkheid* (als omvattend óók de doode stof) en *ontplooiing*, er is *eenheid* en *veelheid*. Hoe meer men den nadruk legt op het *leven* of de *werkelijkheid als eenheid*, hoe meer men *monistisch* wegzinkt in het indifferente, in het ἑν και παν. Daarentegen: hoe meer men den nadruk legt op den *levensvorm*, de *veelheid*, hoe meer men *individualist* wordt en meenen gaat, dat er slechts *veelheid* van *principieel* gescheiden individuën is. Van twee kanten dreigt hier dus eenzijdigheid. We komen nader op een en ander terug. Voorloopig is het voldoende, wanneer we inzien, dat de werkelijkheid, door God gezet, als het ware twee zijden heeft: *eenheid* en *veelheid*, voorts dat de veelheid der verschijnselen door 's menschen verstand kan geclassificeerd worden naar vaste wetten. Maar de *eenheid*, of wil men de *grond*, waarin de verschijnselen rusten, is door God gezet in haar dadelijkheid en *daarvan kan geen menschelijk denken abstraheeren*. We kunnen zeggen: de *werkelijkheid* als door God gezet is het *dat* der wereld, zij maakt de vormen vol, die *vormen* zelf echter zijn het *wat* en *hoe* der wereld. Die werkelijkheid in haar dadelijkheid dus blijft *mysterie*, de verschijningsvormen dier werkelijkheid zijn in zoover doorzichtig voor het menschelijk verstand, dat ze onder algemeene wetten zijn te brengen.

Maar, we dienen ons van een en ander nog nader rekenschap te geven en komen aldus aan het diepste probleem der wijsbegeerte: de *verhouding*, of, zoo men wil, de *identiteit* van *denken* en *zijn*. Tot nog toe n.l. hebben we abstract verstandelijk gescheiden: *werkelijkheid* als mysterie en *verschijningsvorm* of *grond* en *veelheid*, dat wil zeggen: we hebben die beide *naast*

elkander gezet en geen poging gedaan, ze in hoogere eenheid samen te vatten. Willen we (aldus *Hegel*) „vernünftig" doordenken, dan moeten we de dingen, hoewel *onderscheiden*, niet in strakke *gescheidenheid*, onvereenigd tegenover elkander stellen maar de hoogere eenheid van alle tegendeelen zoeken en die hoogere eenheid vindt Hegel in het *Begrip*. En daaronder verstaat hij dan niet het *begrip* in den gewonen zin des woords, n l. de verstandelijke abstractie, want van het *verstand* als zoodanig zegt Hegel: „Die Thätigkeit des Verstandes besteht überhaupt darin, ihrem Inhalt die Form der Allgemeinheit zu erteilen, und zwar ist das durch den Verstand gesetzte Allgemeine ein abstrakt Allgemeines, welches als solches dem Besonderen gegenüber festgehalten, dadurch aber zugleich selbst wieder als Besonderes bestimmt wird. Indem der Verstand sich zu seinen Gegenständen trennend und abstrahierend verhält, so ist derselbe hiermit das Gegenteil der unmittelbaren Anschauung und Empfindung, die es als solche durchweg mit Konkretem zu thun hat und dabei stehen bleibt" [1]. Maar: „von dem Begriffe im speculativen Sinne ist das, was gewöhnlich Begriff genannt worden ist, zu unterscheiden" [2]. En, dit *Begrip in speculatieven zin* mogen we niet als *abstract* tegenover het *concrete* stellen, neen het is „als Konkretes und selbst jede Bestimmtheit überhaupt wesentlich in sich selbst eine Einheit unterschiedener Bestimmungen" [3]. Daarom, alle tegendeelen, die het *verstand* als *gescheiden* „schroff" tegenover elkander zou willen zetten, vinden hun hoogere eenheid in dit *Begrip* in speculatieven zin.

Wanneer nu door ons gesproken werd van *realiteit* en *verschijningsvormen*, van *eenheid* als mysterie (grond) en *veelheid*, van *zijn* en *denken*, dan hebben we ons nader rekenschap te geven van een en ander. Mogen we zonder meer ze met Hegel in de hoogere eenheid van het *Begrip*

1) „Kleine Logik", Ed. Bolland, S. 115.
2) Ibidem, S. 16.
3) Ibidem, S. 54.

begrijpen, of zijn er door ons principieele bezwaren tegen Hegel's Begripsleer in te brengen? We moeten bekennen, dat die bezwaren wel degelijk voor ons bestaan. Lichten we dit in het kort toe. Daarvoor is eerst noodig, dat we ons even herinneren, hoe twee wijsgeeren zich meer en minder beslist tegenover Hegel hebben gesteld, n.l. *Schopenhauer* en *Von Hartmann*.

Schopenhauer kan niet genoeg uitvaren tegen Hegel's „After-philosophie" en is van meening, dat zijn Begripsleer de wereld onderst boven zet door „das Leerste" [1]) tot het eerste, het oorspronkelijke te maken. Hij zelf gaat uit van de (empirische) „Anschauung" als bron van alle kennis, ja als de kennis bij uitnemendheid [2]). Bij *Hegel* mocht alleen „das denkende Anschauen" (intellektuell), waarbij ons hooren en zien vergaan moet zijn [3]), het ware heeten [4]). Dit verschil tusschen Schopenhauer en Hegel — hoezeer we ons gedurig moeten afvragen, of de eerste den laatste ten volle kon waardeeren — blijkt *principieel* te zijn. Immers, terwijl Hegel, gelijk we zagen, niet *scheiden* maar *onderscheiden* wil en ten slotte de hoogere eenheid in het *Begrip* begrijpt, meent Schopenhauer juist in de *scheiding* van *wil* [5]) en *voorstelling* den weg tot de waarheid gevonden te hebben [6]). Zeer zeker bedoelen we ons zelf, wanneer we „ik" zeggen, èn als *willend* èn als *voorstellend* subject en dus zijn die beide in het „ik" ident; maar dit is volgens Schopenhauer

1) N. l. „die Allgemein-Begriffe, welche wir aus der empirischen Anschauung abstrahiren, die mithin durch Wegdenken von Bestimmungen entstehen, folglich je allgemeiner desto leerer sind". Parerga und Paralipomena I, S. 153. Wij citeeren Schopenhauer naar de Ed. Frauenstädt, vgl. de ingevoegde pagineering der Reclam-editie.

2) „Die Welt als Wille und Vorstellung", II, S. 83; „Neue Paralipomena", Handschr, Nachlass § 657.

3) „Kl. Logik", S. 228.

4) Ibidem, S. 98.

5) Men houde in het oog, dat het woord „wil" bij *Schopenhauer* en *Von Hartmann* een ruimere beteekenis heeft dan die men er gewoonlijk aan hecht, nl. *activiteit*, *Thätigkeit*, *kracht* in den algemeensten zin.

6) „W. a. W. u. V.", II S.S. 222/4.

het wonder bij uitnemendheid, „der Weltknoten" en daarom onverklaarbaar [1]).

Von Hartmann heeft Schopenhauer in vele opzichten gecorrigeerd. Hier is alleen van belang, dat hij *wil* en *voorstelling*, die Schopenhauer wilde scheiden, als *attributen* van den *onbewusten*, *absoluten Geest* ten slotte in dezen weder vereenigt [2]).

Prof. *Bolland* leverde van zijn Hegeliaansch standpunt critiek op Von Hartmann's systeem en beweerde, dat daarin de *substantie* met haar attributen *wil* en *voorstelling* niets anders zou zijn dan de „absolute Negativität" van Hegel's Begripsleer [3]). Immers, we zagen het, Hegel vindt in het „Begrip" de hoogere eenheid van hetgeen het verstand als „tegendeelen" scheidt. Wanneer nu Von Hartmann *wil* en *voorstelling* opvat als *attributen* van *den absoluten*, *onbewusten Geest*, dan zijn ze immers in dezen Geest als *eenheid* begrepen en dit is juist, wat Hegel met zijn *Begrip* wilde. Deze opmerking van Prof. Bolland verdient onze volle aandacht en, oppervlakkig gezien, is er niets tegen in te brengen maar bij nader inzien blijkt er toch principieel verschil tusschen Hegel en Von Hartmann te bestaan. Het zou op zichzelf een monografie vereischen, wanneer we dit punt volledig wilden toelichten. Daarom volge hier slechts een enkele opmerking.

In de eerste plaats beweert Hegel, dat iedere ware philosophie *idealistisch* moet zijn [4]), terwijl de *idealiteit* de waarheid der *realiteit* zou wezen [5]). Von Hartmann's systeem is *realistisch*. Op zichzelf is met deze beide termen niet veel gezegd maar wel krijgen ze groote beteekenis, wanneer we bedenken, dat alle idealisme *optimistisch*, alle realisme

---

1) „Vierfache Wurzel, u. s. w.", 3e Aufl., S. 143.

2) „Philosophie des Unbewussten", 10e Aufl. II, S. 457, 453.

3) Vgl. „Einleitung" op Gabler's „Kritik des Bewusstseins", S XI en voorts „Alte Vernunft uud neuer Verstand", vooral S. 60 ff. en 12.

4) „Kl. Logik", S. 143, vgl. 73.

5) Ibidem, S. 144.

pessimistisch geaccentueerd is. De idealist vindt ten slotte rust in de idee (ze moge dan de onrust in zich dragen), voor den realist is de werkelijkheid, zooals ze zich in al haar vreeselijkheid openbaart, niet in de rust der idee te brengen. Het *Christendom* met zijn diep ernstig besef van de beteekenis der *zonde* en des *doods* kan dan ook slechts door het *pessimisme* heen komen tot het *geheiligd optimisme* van een *meer* dan ideële verlossing.

Terwijl in verband hiermede (en dit is onze tweede opmerking) voor *Schopenhauer* en *Von Hartmann* het wereldlijden zijn volle wicht behoudt, maant Hegel af van al te groote „Zärtlichkeit" voor het *eindige*, immers: alle eindige dingen zijn waard, dat zij ten onder gaan, want zij hebben „eine Unwahrheit an sich; sie haben einen Begriff und eine Existenz, die aber ihrem Begriff unangemessen ist" [1]) en daarom is de ware opvatting deze: „dass das Leben als solches den Keim des Todes in sich trägt, und dass überhaupt das Endliche sich in sich selbst widerspricht und dadurch sich aufhebt" [2]). Een meer intellectualistische waardeering van de vergankelijkheid is wel niet mogelijk. Hegel maakt zich van het probleem der *individualiseering*, dat met het probleem der vergankelijkheid en van het wereldlijden in zoo nauw verband staat, dan ook eigenlijk af. Hij onderscheidt n.l. een „schlechte" en een „wahrhafte Unendlichkeit". „Das wahrhaft Unendliche" bestaat dan hierin „in seinem Anderen bei sich selbst zu sein, oder als Process ausgesprochen in seinem Anderen zu sich selbst zu kommen" [3]). De „schlechte Unendlichkeit" daarentegen is de eindelooze opeenvolging of gelijktijdigheid van *dit*, *dit*, *dit*, *dit*, enz. Men kan met deze optelling in het oneindige voortgaan maar houdt er eindelijk van zelf mede op, niet omdat er in deze oneindigheid iets verhevens is maar omdat

1) Ibidem, S. 42.
2) Ibidem, S. 119.
3) Ibidem § 94.

ze ten slotte slechts „langweilig" blijkt te zijn [1]). Zoo, we herhalen het, maakt Hegel zich af van het ontzaglijke probleem der individualiseering [2]). Terecht zegt dan ook Von Hartmann's leerling *Drews* in deze: „Das heisst jedoch das Problem nur einfach bei Seite schieben, aber nicht, es lösen, wenn man seine Beantwortung mit der Würde der philosophischen Betrachtung für unvereinbar erklärt" [3]).

Den overgang tot onze derde opmerking vinden we in Von Hartmann's beweren, dat juist „das existirende „Dieses", waarom het hier gaat, „in seiner energischen Realität und kraftvollen Widerstandsfähigkeit" door den *wil* gerealiseerd moet zijn [4]). We mogen naar aanleiding hiervan den *wil* in Von Hartmann's systeem het *realiseerend principe* noemen: *dat* de wereld en de dingen er zijn, hebben ze aan dien *wil* te danken, *wat* en *hoe* ze zijn echter aan de *voorstelling* (de idee). Om dit begrijpelijk te maken, moeten we er aan herinneren, hoe, zooals we boven reeds opmerkten, *wil* en *voorstelling* (de idee) bij v. H. de *attributen* van den *onbewusten Geest* heeten. Die onbewuste Geest verkeerde in eeuwige rust, totdat de *wil* zich verhief en, in zichzelf ledig en onlogisch, de *voorstelling* (de idee) greep, waaraan de schepping haar ontstaan te danken heeft. Die verheffing van den onlogischen wil was echter *absoluut toevallig* [5]) en derhalve spreekt v. H. van „das ewige unergründliche Wunder des Nichtnichtseins", waarboven geen denken uitkomt [6]). Geen wonder, dat hij als „den wahren Prüfstein metaphysischer Anlage" prijst „die Fähigkeit, vor dem Problem der grundlosen Subsistenz wie vor einem Medusen-

---

1) Ibidem, S. 156/7.

2) *Von Hartmann* heeft zich in zijn »Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus", S. 300—5, in het bijzonder bezig gehouden met Hegel's opvatting aangaande de »Individuation".

3) »Das Ich als Grundproblem der Metaphysik", S. 91.

4) »Neukantianismus, u. s. w.", S. 302.

5) Vgl. C XV van de »Ph. d. U." »Die letzten Principien".

6) Neukantianismus, u. s. w.", S. 185.

haupt zu erstarren" [1]). We zouden dit met eenige vrijheid van uitdrukking het *mystische* element in v. H.'s systeem kunnen noemen, al heeft zoodanig element bij hem niet de overwegende beteekenis, die het bij *Schopenhauer* heeft [2]). *Hegel* daarentegen beweert, dat het „mystische" zeer zeker een „Geheimnisvolles" is maar *slechts voor het verstand* met zijn abstracte identiteit, die scheidt en tegenover elkander zet, wat de „Vernunft" in hoogere eenheid begrijpt. Immers, het *mystische* (= het speculatieve) is juist „die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen, welche dem Verstande nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten .... Alles Vernünftige ist somit zugleich als mystisch zu bezeichnen, womit jedoch nur so viel gesagt ist, dass dasselbe über den Verstand hinausgeht, und keineswegs, dass dasselbe überhaupt als dem Denken unzugänglich und unbegreiflch zu betrachten sei" [3]). —

Voor onze uiteenzetting is het voorgaande in zoover van belang, dat ons nu helder is geworden, hoe we den *wil* kunnen noemen het *realiseerende* of *vermenigvuldigende* principe. Het probleem der *individualiseering* kan niet tot zijn volle recht komen, tenzij we hierop den nadruk leggen. *Wil* en *voorstelling* mogen dan voorts in het wereldgeheel als *onderscheiden*, niet te *scheiden*, voorkomen en in zoover moge men ieder, die dit erkent, een volgeling van Hegel heeten; er blijft tusschen *Hegel's* en *Schopenhauer's* of *Von Hartmann's* systeem principieel verschil bestaan en dit verschil is daarin te zoeken, dat de beide laatsten den *wil* als wereldbeginsel *naast* de *idee* huldigen, terwijl de eerste den *wil* of den „Trieb" slechts als *moment* in zijn Begripsleer opneemt. Voor ieder, die studie maakt van de werken dezer

---

1) „Ph. d. U." II, S. 458/9.

2) Vgl. „W. a. W. u. V." II, § 50 „Epiphilosophie".

3) „Kl. Logik", S. 123; vgl. „Ph. d. U." II, S. 459, waar het „bodenlos wunderbar, unlogisch und sinnlos" wordt genoemd, dat er is „ein Subsistirendes, ein Letztes, an dem Alles hängt und wäre dies auch nur der Hegel'sche Begriff selbst".

wijsgeeren, blijkt, dat dit verschil ten slotte leidt tot *tweeërlei* wereldbeschouwing en dat het derhalve ongeoorloofd is om Von Hartmann, al mogen er Hegeliaansche elementen in zijn stelsel zijn aan te wijzen, slechts tot een volgeling van Hegel te stempelen. —

En zoo komen we dan, na deze uitweiding, terug op onze beschouwing van de *werkelijkheid*, de *realiteit*, zooals ze *door God is gezet* en waarnaar ons *woord als zoodanig* slechts verwijst. We mogen, na al hetgeen voorafging, veronderstellen nu voor ieder duidelijk te zijn, indien we zeggen: die realiteit is in haar dadelijkheid door God gezet en blijft in zóóver voor het menschelijk denken een *mysterie*, dat dit denken niet van haar kan abstraheeren zonder in verminkte beschouwingen te vervallen. Het kan die werkelijkheid zeer zeker als *eenheid* begrijpen, maar de *veelheid* noodzaakt ons tevens een *realiseerend*, *vermenigvuldigend* principe als wereldbeginsel aan te nemen. Of men die realiteit ten slotte herleidt tot *stof en kracht* (met de atomisten in het algemeen), of tot *kracht* (wil) alleen (met de dynamische opvatting, waarbij de atomen = krachtcentra), of tot *energie* (Ostwald), dit zijn kwesties van secundaire beteekenis. De vraag, waar het te laatster instantie om gaat, is deze: hebben wij die werkelijkheid als *gezet mysterie* te erkennen of gaan we met ons denken er boven uit [1]).

Wij nu kwamen tot het inzicht, dat het voor de hand ligt om den *wil* als *vermenigvuldigend* principe aan te nemen. Zelfs al zouden we met Prof. Dr. *J. Woltjer* [2]) willen beweren, dat Von Hartmann's begrip van *kracht* [3]) door de jongste ontwikkeling der physica (Hertz) verdrongen is en we nu weer moeten spreken van *stof*, *massa*, — toch moet men o. i. een *activiteits*-beginsel, dat die stof beheerscht aannemen, want *stof zonder meer* is een star, dood begrip, waarmede men niets begint. Dat activiteits-beginsel nu kunnen

1) We herinneren hierbij aan de „creatio prima" der dogmatiek.

2) „Ideëel en reëel", 1896, blz. 22 v.

3) „Dynamisch atomisme" in verband met zijn wilsleer, vgl. „Ph. d, U." C V.

we weder niet beter definieeren dan als *kracht*, *wil*. En de vraag naar het al of niet bestaan van dit activiteits-beginsel en zijn beteekenis bleek van het grootste belang voor onze opvattingen. Daarvan zal n.l. afhangen, of we moeten komen tot een *primair-ethische* of *primair-intellectualistische* wereldbeschouwing, indien we deze twee aldus tegenover elkander mogen plaatsen. Bij de laatste valt alle nadruk op *bewustzijns-verheldering*, bij de eerste zal ook *wilsverandering* in mindere of meerdere mate beslissend heeten en dit principieele verschil spitst zich ten slotte toe in de alles beslissende vraag: komt het bij *religie* en *zedelijkheid* slechts aan op *evolutie* of tevens op *wedergeboorte* [1]). Daarom is het niet te verwonderen, dat in een intellectualistisch stelsel als van *Hegel* de functies van den menschelijken geest, die in de sfeer van zijn *willen* zijn gegrond (zedelijkheid en religie) consekwenter wijze slechts „Vorstufen" van de wijsbegeerte kunnen heeten. *Schopenhauer* daarentegen erkent de beteekenis der *centrale wilsomzetting* [2]) („Willensverneinung", wedergeboorte) en haalt in deze met instemming de schoone woorden van *Matthias Claudius* aan [3]), die voorkomen in zijn opstel „Bekehrungsgeschichte des * * *" [4]): „Die Denkart des Menschen kann von einem Punkt der Peripherie zu dem entgegengesetzten übergehen, und wieder zurück zu dem vorigen Punkt, wenn die Umstände ihm den Bogen dahin vorzeichnen. Und diese Veränderungen sind nicht eben etwas Grosses und Interessantes beim Menschen. Aber jene *merkwürdige*, *katholische*, *transcendentale Ver-*

1) De oude tegenstelling tusschen γνωσις en πιστις ligt op dezelfde lijn.

2) In zijn stelsel had dan ook de *religie* een meer zelfstandige plaats naast de *metaphysica* moeten innemen dan hij haar toekent »W. a. W. u. V." II, S. 180 ff. — *Von Hartmann* echter waarschuwt tegen de dwaling als zoude »die Religion, obschon das bestmögliche Surrogat der Philosophie für die unphilosophische Volksmasse, doch für die philosophischen Köpfe in weit vollendeter Weise ohne Rest durch Philosophie ersetzt" kunnen worden (»Die Religion des Geistes", 2e Aufl. S. 24, vgl. 88, 89).

3) »W. a. W. u. V." I, S. 466.

4) »Wansbecker Bote" I, S. 60, ed. 1844 Perthes.

änderung, wo der ganze Cirkel unwiederbringlich zerrissen wird und alle Gesetze der Psychologie eitel und leer werden, wo der Rock von Fellen ausgezogen, wenigstens umgewandt wird und es dem Menschen wie Schuppen von den Augen fällt, ist so etwas, dass ein Jeder, der sich des Odems in seiner Nase einigermaassen bewusst ist, Vater und Mutter verlässt, wenn er darüber etwas Sicheres hören und erfahren kann". — Maar ook uitdrukkingen bij *Von Hartmann* als de volgende zeggen genoeg: „Der religiöse Wille ist das Alpha und Omega aller Religion; als unbewusster Wille ihr erster Grund, als bewusster ihr letztes Ziel" [1]). Daarom mocht wijlen Prof. Dr. *Chantepie de la Saussaye* slechts tot op zekere hoogte de gronddwaling der nieuwere philosofie daarin zoeken, dat ze uitging van het *denken* in plaats van het *willen* [2]). Immers, *Schopenhauer* en *Von Hartmann* (om van anderen niet te spreken) zijn wel degelijk tevens van den *wil* uitgegaan. De studie van de werken dezer wijsgeeren zij den zoogenaamden „ethischen" theologen derhalve ten zeerste aanbevolen. Het is merkwaardig, hoe veel ze aan beiden ontleenen kunnen. —

Maar, we hebben onze aandacht nog nader te wijden aan de *realiteit*, die we aanvaardden als door God gezet in haar dadelijkheid en waarvan we dus met ons menschelijk denden zonder meer niet abstraheeren kunnen. In die werkelijkheid zijn te onderscheiden *anorganische* en *organische* stof. We laten in het midden, of beide uit éen principe zijn te verklaren of dat de laatste *specifiek* van de eerste verschilt (vitalisme). In de organische wereld treffen we in opgaande reeks *planten*, *dieren* en *menschen* aan. Hoe hooger we in deze wereld stijgen, hoe meer het *individueele*

---

1) „Religion des Geistes", 2e Aufl., S. 55. — V. H. legt evenwel niet eenzijdig den nadruk op den *wil* maar doet ook *voorstelling* en *gevoel* tot hun recht komen, vgl. ibidem, S. 67. — Voor zijn bezwaar tegen het woord „Wiedergeburt" als veel meer wijzend op een „einmaligen Vorgang" dan op een „allmählichen Process" zie ibidem, S. 292.

2) „Ernst en Vrede" IV, bldz. 456; VI, bldz. 209, 10.

element in beteekenis toeneemt om ten slotte zijn hoogtepunt in de menschen-wereld te bereiken. Hier treedt de *persoonlijkheid* op en de vraag, hoe we die persoonlijkheid hebben te beschouwen, is alles beslissend voor ons *religieus* standpunt. Daarvan zal n.l. afhangen, of we Atheïst, Pantheïst, Theïst of Deïst moeten heeten. We gaan op deze kwestie niet nader in [1]) maar kunnen volstaan met de betuiging, dat *wij* de persoonlijkheid een meer dan *phaenomenale* beteekenis toekennen [2]) en haar dus niet zonder meer beschouwen als een voorbijgaande verschijning van den absoluten Geest [3]).

Wanneer we nu als *makrokosmische* principiën gevonden hebben *wil* en *voorstelling* (waarbij we in het midden laten, of we aan het begrip *stof* nog een afzonderlijke plaats moeten toekennen); — zoo hebben we die beide ook te aanvaarden als *mikrokosmisch* en vatten dus de *persoonlijkheid* op als een *willend-voorstellende eenheid*. Hóe *wil* en *voorstelling* in de persoonlijkheid ident zijn, blijft, evenals op makrokosmisch gebied, een mysterie of, om met *Schopenhauer* te spreken, de „Weltknoten", waarvan we niet abstraheeren kunnen. We laten ons dus niet uitdrijven tot Hegel's Begrips-leer maar gaan ook in deze niet met Von Hartmann mede.

Resumeerende hebben we derhalve gevonden: dat de *realiteit* in haar dadelijkheid door God gezet, voor het menschelijk denken een mysterie blijft; — dat dit menschelijk denken zeer zeker die realiteit als *eenheid* begrijpt maar zich overigens daardoor niet tot abstracties mag laten verleiden; — dat dit denken zich verstandelijk bezig houdt met de *verschijningsvormen* dier realiteit en de vaste *wetten*, waaraan zij onderworpen zijn; — dat het probleem der *individualisee-*

---

1) In ons proefschrift „Het Probleem der Wilsvrijheid naar Schopenhauer" wijdden we het *tweede* hoofdstuk onzer beoordeeling aan dit probleem. Aldaar hielden we ons ook uitvoeriger bezig met *Schopenhauer's* en *Von Hartmann's* systeem.

2) Op dit punt verschillen we *principieel* met *Schopenhauer* en *Von Hartmann*.

3) Belangrijk blijven in deze de werken van den *Theïst J. H. Fichte*.

ring alleen tot zijn recht komt, wanneer we den nadruk leggen op den *wil* (de *stof?*); — dat die *wil* van de *voorstelling* niet is te *scheiden* maar dat we daarom toch niet behoeven mede te gaan met Hegel's Begripsleer; — dat *wil* (*stof?*) en *voorstelling* als constitutieve principiën van het wereld-geheel (makrokosmos) ook de beide principiën zijn der menschelijke *persoonlijkheid* (mikrokosmos); — dat die *persoonlijkheid* echter als eenheid een *specifieke* beteekenis heeft en als zoodanig niet slechts *gradueel* verschilt van de overige organische wereld noch ook zonder meer is op te vatten als een *verschijning* van den absoluten Geest. —

Het *algemeen-menschelijke* denken werd telkens weer uitgedreven om zich rekenschap te geven van die werkelijkheid en haar verschijning. In dat algemeen-menschelijk denken nu kunnen we twee stroomingen aanwijzen: een *monistische* en een *pluralistische*. De eerste stelt de *eenheid* der realiteit op den voorgrond, de tweede de *veelheid*. De eerste is in haar eenzijdigheid specifiek *Oostersch* (bodem-bewustzijn), de tweede *Westersch* (spiegel-bewustzijn). Dit verschil kenmerkt al aanstonds de *Oud-Indische* tegenover de *Israëlietisch-Joodsche* opvatting. Voor die oud-Indische opvatting is alle veelheid slechts schijn: een sluier (Maja), waarachter het wezen van de wereld zich verbergt. Alles, wat verschijnt, is daarom in wezen éen en de diepste wijsheid bestaat hierin, dat men in het andere zichzelf herkenne („Tat twam asi" = „dat zijt gij"). Uit den aard der zaak kan de Indiër daarom slechts oog hebben voor het *immanente* als het alleen wézenlijke, van een *transcendenten* God is geen sprake en *Atheïsme* of hoogstens *Pantheïsme* is de eenig bestaanbare vorm, waarin zijn religieus besef verkwijnt. Den *Israëlieten* daarentegen was het geloof als *individueele* verhouding tot den *transcendenten* God tot steun en dit hangt hiermee samen, dat de *veelheid* voor hen veeleer het wezenlijke moest heeten. Dat na de ballingschap bij velen het krachtig geloofsleven ten onder ging in een koud-abstract *Deïsme*, de tegenpool van het Pantheïsme is dan ook zeer verklaarbaar als eenzijdig-consekwente doorvoering van dit hun *pluralisme*. —

Maar dezelfde stroomingen kunnen we ook aanwijzen in de *Oostersche* en *Westersche* Kerk, wanneer deze zich rekenschap gaan geven van *Christus'* verschijning. In de *Oostersche* kerk valt de nadruk daarop, dat Hij is de *ζωη*, de *ἀφθαρσια*, die den *θανατος*, de *φθορα* verwint. Hier is het dus de éene *levenskracht*, die de gansche natuur draagt, waarop het in het verlossingswerk aankomt. In verband daarmede treedt de gedachte der erf*smet*, ziende op de *onreinheid der geboorte* (dus veeleer een *physisch* dan een *ethisch* begrip) op den voorgrond. Daarentegen is het de gedachte der erf*zonde* (een *ethisch-persoonlijk* en dus *pluralistisch* begrip), die in de *Westersche* kerk met haar *pluralistisch* bewustzijn al meer en meer central wordt, vooral sinds *Tertullianus*. Deze gedachte drijft dan voorts uit tot een *juridische* opvatting van Christus' verlossingswerk. Immers, het *recht* is in de eerste plaats *negatief* en *maatschappelijk* van karakter. Wel is het als zoodanig weer gegrond in een algemeen-menschelijk besef, maar toch geldt het primair voor *principieel-gescheiden individuen* en zorgt, dat die individuen ieder op eigen terrein blijven en niet overgrijpen in anderer gebied. Daarom heeft het recht, we herhalen het, in de eerste plaats een *afwerend* karakter en vindt als zoodanig zijn hoogere waarheid in de *liefde*, die *verbindt*. Tegenover dengeen, dien men liefheeft, beperkt men zich van zelf en dat niet door *uitwendigen dwang* maar uit *innerlijken drang*. In verband hiermede kon de *eenzijdig-juridische* opvatting van Christus' verlossingswerk alleen daar vasten bodem vinden, waar het bewustzijn *pluralistisch* is geaccentueerd. Het is dan ook niet te verwonderen, dat, om die juridische opvatting duidelijk te maken, een beeld, aan de maatschappij ontleend, gebruikt werd, n.l. het beeld van een vennootschap (het menschelijk geslacht), die failliet is gegaan (de zondeval). Christus treedt nu in als borg en betaalt alles. De dubbele fout in dit beeld komt aan den dag, zoodra we bedenken: ten *eerste*, dat een vennootschap alleen het *bezit*, niet den *persoon zelf* raakt, dat het hier dus slechts gaat om hetgeen *van* iemand is; ten *tweede*, dat een vennootschaps-relatie louter *maatschap-*

pelijk is en alleen kan worden aangegaan door principieel-gescheiden individuen. Die eenzijdig-juridische opvatting vereischt o. i. aanvulling en die aanvulling vinden we in het door de Oostersche Kerk zeer zeker eenzijdig geaccentueerde maar toch wezenlijke begrip „leven". Of met andere woorden: de *pluralistische* opvatting moet „vertieft" worden door (hoewel niet opgelost in) de *monistische* alzoo, dat de *levend-persoonlijke* verhouding tot God (door de *wedergeboorte* in Christus omgezet van uit het *egocentrische* in het *Theocentrische*) het middelpunt van onze theologische beschouwingen vormt. We zouden ons echter in *dogmatische* kwesties verliezen, indien we hier nader op in gingen en het wordt nu tijd, dat we met een enkel woord maar in verband met het voorafgaande aangeven, hoe de taak der *Theologie* ons voor de aandacht staat.

En dan kunnen we zeggen: de *Theologie* is de wetenschap, die zich rekenschap geeft van de *subjectief-objectieve* verhouding, waarin de mensch als levende persoonlijkheid staat tot God, den Schepper en Verlosser. Op deze wijze ontaardt de Theologie niet in een historische of beschrijvende wetenschap, die zich slechts bezig zou houden met het *psychologische*, algemeen menschelijke verschijnsel den *Godsdienst;* maar ze heeft wel degelijk een *object*, n.l *God* in Zijn *Scheppings- en Verlossingswerk.* Dat object is echter niet te zoeken in de *Schrift* zooals ze daar ligt. Want deze opvatting kan, we zagen het in den aanvang, aanleiding geven tot een apriorisme, dat ons scheef plaatst tegenover een *historisch* geworden (en als zoodanig eerlijk wetenschappelijk op gelijke lijn met andere te stellen) boek. Wèl is de Schrift de *getuigenis* van het werk Gods, dat de realiteit zet en verlost; maar we hebben als achtergrond van die getuigenis te aanvaarden de *persoonlijke* verhouding tot God. —

Vestigen we nu onze aandacht nog een oogenblik op de verhouding, waarin de Theologie tot de andere wetenschappen staat.

Den mensch als *willend-voorstellend* kunnen we beschouwen in zijn *centrale* verhouding tot *God* (religie); — tot *me-*

demensch en natuur (zedelijkheid); — die mensch neemt kennis van de *verschijningsvormen en wetten* der realiteit (wetenschap in *engeren* zin); — hij beschouwt het *wereld-probleem als geheel* (wijsbegeerte, wetenschap in *hoogeren* zin); — hij houdt zich bezig met *de schoone verschijning der realiteit als concreet* (kunst).

Dit vereischt eenige nadere toelichting.

Het blijkt dan, dat de *religie* bij onze beschouwing een zelfstandige plaats inneemt. De religie raakt den mensch in zijn verhouding tot God, dat wil zeggen 's menschen diepste wils-wezen en is dus onaantastbaar voor de wetenschap, die ten slotte stuit op de realiteit, zooals ze door God is gezet en waarin 's menschen diepste wezen is gegrond. Slechts een vlak-empiristische schijn-wetenschap meent den godsdienst te kunnen uitroeien of er een surrogaat voor te bieden [1]). Iedere diepere opvatting (we behoeven de werken der groote denkers slechts op te slaan om ons hiervan te overtuigen) zal aan de religie haar beteekenis gunnen als rakende wezenlijke behoeften van den mensch. — Men verwarre echter niet *religie* en *Theologie*. De laatste kunnen we de *wetenschap* van de eerste noemen of, anders gezegd: ze heeft als *wetenschap* hetzelfde object, dat de religie in zijn dadelijkheid aanvaardt. Wordt als object van religieus geloof de *Schrift*, de openbaring Gods, aanvaard, dan zal de *Theologie*, encyclopaedisch uitgaande van dat object, er zich als *wetenschap* mede bezig houden, terwijl het *geloof* er zijn levenskracht uit put. Wordt als object der religie *God en Zijn scheppend en verlossend werk* gezet, dan zal de *Theologie*, weder encyclopaedisch van dit object uitgaande, *wetenschappelijk* er zich rekenschap van geven; maar het *religieus leven* zelf omvat meer, want het is niet alleen *theoretisch* maar ook *praktisch* van aard, d. w. z. gegrond in den *wil*.

De religie als rakende 's menschen centrale verhouding tot God zal voorts niet nalaten haar invloed te oefenen op

---

1) Zie echter boven, blz. 420.

's menschen *zedelijkheid* en zeer in het bijzonder zal dit het geval zijn met de *Christelijke* religie. De kwestie der *autonome moraal* laten we hier rusten maar dit is zeker, dat de verhouding, waarin de mensch zich stelt tot God, van dadelijke beteekenis is voor de verhouding, waarin hij zich stelt tot medemensch en natuur. Maar ook hier verwarre men niet zedelijkheid als *levens*verschijnsel en de *wetenschap*, die zich rekenschap geeft van dat verschijnsel, dat wil zeggen: men onderscheide de *zedelijkheid* als zoodanig van de *zedeleer* en *zedekunde*.

Zijn *religie* en *zedelijkheid* gegrond in het dadelijke wilsleven en dus, indien we dit woord hier mogen gebruiken, *praktisch* van aard, de *wetenschap*, zoowel in engeren als hoogeren zin, is *theoretisch*. Zij kan daarom *nooit* de religie of de zedelijkheid als „Vorstufen" in zich opnemen. Die wetenschap nu als *theoretisch* houdt zich in *engeren* zin slechts bezig met de *vormen* en de *wetten*, waarin en waarnaar de realiteit zich openbaart en stuit derhalve ten slotte op die realiteit als mysterie. Vooral geldt dit van de *natuurwetenschap*. Terecht zegt *Schopenhauer* in deze: „Die *Physik* vermag nicht auf eigenen Füssen zu stehen, sondern bedarf einer *Metaphysik*, sich darauf zu stützen; so vornehm sie gegen diese thun mag. Denn sie erklärt die Erscheinungen durch ein noch Unbekannteres, als diese selbst sind: durch Naturgesetze, beruhend auf Naturkräften, zu welchen auch die Lebenskraft gehört" [1]). Derhalve is de wetenschap in *engeren* zin volstrekt niet in staat om aan de diepste behoeften van den mensch te voldoen. De aanmatiging van sommige physiologen van den huidigen dag tegenover allen, die nog vasthouden aan een zedelijke of religieuse wereldbeschouwing, komt dus voort uit onnadenkendheid en is voor dengeen, die kennis genomen heeft van den denkarbeid der heroën op wijsgeerig gebied, eenvoudig belachelijk. Daarom zij hun, die zich tevreden houden met „das Stroh

---

1) „W. a. W. u. V." II, S. 191.

der äusseren Erkenntnis" [1]) gepaste bescheidenheid aanbevolen.

Maar we spraken ook nog van wetenschap in *hoogeren* zin: de *wijsbegeerte*. Houdt de wetenschap in engeren zin zich bezig met de *verschijningsvormen* en hunne *wetten*, hier geldt het de *principiën der dingen* [2]). Op het gebied der wetenschap in *engeren* zin kan van *tweeërlei* wetenschap geen sprake wezen zonder dat men in ongeoorloofd apriorisme dreigt te vervallen, een apriorisme, dat de logische orde der verschijning niet tot haar recht doet komen. Maar op het gebied der *wijsbegeerte* kan men tot op zekere hoogte van tweeërlei *uitgangspunt* der wetenschap spreken, omdat hier het *dadelijk levensbesef*, gegrond in de *realiteit*, den *wil* stem krijgt. Van dit besef zal het n.l. afhangen, hoe men *zonde* en *dood* waardeert, voorts of men uitgaat van het beginsel der *evolutie* alleen of ook der *wedergeboorte*, of men *Theïst* of *Pantheïst*, *Pluralist* of *Monist* moet heeten, enz. Onze onderscheiding tusschen wetenschap in *engeren* en in *hoogeren* zin maakt dan ook een einde aan den strijd tusschen *geloof* en *wetenschap*, zooals die gewoonlijk wordt geacht te bestaan. Het *geloof* toch zouden we kunnen definieeren als het *bewustzijn van 's menschen levens- en wilsverhouding tot God* en daarom ligt de sfeer des geloofs in de *realiteit* als mysterie, niet in de *verschijningsvormen* en hunne *wetten*, waarmede de *wetenschap* in engeren zin zich bezighoudt en die aan een voor alle menschelijk denken dwingende logische orde onderworpen zijn. Maar, waar het aankomt op de waardeering der *realiteit*, dáar komt het dadelijk levensbesef, het *geloof* dus, aan het woord. Pas, wanneer men met ons onderscheidt *realiteit* en *verschijningsvorm* en in verband daarmede wetenschap in *hoogeren* en in *engeren* zin, kan men zich rekenschap geven van het standpunt, dat men heeft in te nemen met betrekking tot *Darwinisme* [3]), *historische critiek*, in één woord

---

1) "Kl. Logik", S. 29.

2) Vgl. hierbij *Hegel's* onderscheiding tusschen *Verstand* en *Vernunft*.

3) Zeer lezenswaard, zoowel voor *theoloog* als *physioloog*, ja voor ieder, is

met betrekking tot alle wetenschap in engeren zin, die zich uit den aard der zaak slechts met de *verschijning* bezig houdt en die dus voor ieder *dwingend* is. Maar met betrekking tot de *principien* der dingen, de *realiteit* geeft deze wetenschap geen uitsluitsel; daarmede houdt de wetenschap in hoogeren zin, verband houdende met het dadelijk *levensbesef*, zich bezig.

De *kunst* heeft tot object de *concrete verschijning der realiteit* als representant van de *idee* [1]). Haar gebied is dus beperkt tot den *ideëelen glans* der dingen; maar dieper dan deze gaat de realiteit zelf. Een *aesthetische* wereldopvatting, die de *ethische* of *religieuse* zou willen verdringen, weet daarom niet, wat ze doet en dit mag onzen tijdgeest wel eens herinnerd worden [2]). De eerste toch heeft slechts oog voor den blijden vorm, de schoone verschijning, de laatste peilt de vreeselijke werkelijkheid. „Die Welt ist herrlich zu *sehn*, aber schrecklich zu *sein*" heeft *Schopenhauer* ergens gezegd en, wie dit diepe woord verstaat, is voor goed genezen van alle eenzijdig en daarom oppervlakkig *aesthetisch optimisme*. Er is groot verschil tusschen den kunstenaar en den wijze. En met de werkelijkheid is het bittere ernst. —

We kunnen na dit alles komen tot onze conclusie: de *Theologie* is de wetenschap, die zich rekenschap geeft van de *reëel-ideëele* verhouding des menschen tot *God*, de andere wetenschappen geven zich rekenschap van het *wereldgeheel* als zoodanig, hetzij in *principiis* (wijsbegeerte), hetzij in de *verschijning* (wetenschap in engeren zin). Daarom heeft de *Theologie* haar eigen *object* in *God*, zooals Hij gekend wordt uit Zijn werk en in Zijn verhouding tot den mensch.

---

in deze *Von Hartmann's* »Wahrheit und Irrthum im Darwinismus", 1874, verschenen in »Die Literatur" (Leipzig), daarna afzonderlijk uitgegeven in 1875, nu opgenomen in het derde deel der »Ph. d. U.".

1) De *muziek* als dadelijke kunst van uit het subject, zonder object, neemt hier een geheel bijzondere plaats in.

2) Behartigenswaardige woorden hieromtrent schreef *Von Hartmann* »Religion des Geistes", 2e Aufl. S. 36 ff. — »Die Religion ist Leben, die Kunst ist Abbild des Lebens; die Religion giebt und fordet lebendige Wirklichkeit, die Kunst bietet an Stelle der Wirklichkeit den ästhetischen Schein" (S. 39).

We gaan hierop nu niet nader in. Alleen zij er nog op gewezen van hoe principieele beteekenis onze opvatting is, waar het aankomt op *systeem*. De *activiteit* (wil) is de *grond* der *verschijning*. Zoo krijgen we een *ethische*, en tot op zekere hoogte *mystieke*, wereldopvatting maar die tevens *systematisch* en *logisch* wezen kan, omdat de *verschijning* zeer zeker *ideëel* is gedetermineerd, of met andere woorden, omdat de verschijning onderworpen is aan vaste wetten. Was er geen vaste, logische orde in de dingen, dan kon er geen sprake zijn van *wetenschap*, want wetenschap vereischt *orde*, *systeem*. En daarom hebben we in onze Theologie, zal ze den naam van wetenschap waardig blijven, ook te streven naar *systeem* en niet te vervallen in een vroom *subjectivisme*, dat zich niet dan vijandig weet te stellen tegenover „den onderzoeker dezer eeuw" in het bijzonder maar ook in het algemeen tegenover alle systematisch denken. Bij onze opvatting zal de Theologie vollen ernst kunnen maken met de *wetenschap* in den meest uitgebreiden zin des woords en zullen beide elkander kunnen aanvullen. Maar daartoe moet nog veel geleefd en gedacht worden: een heerlijke roeping voor ons, jonge theologen! Mocht dit, misschien te schetsmatig, artikel voor menigeen een opwekking zijn tot die ernstige taak.

Ommeren, Oct. 1903. A. H. de Hartog.

Een duistere plaats voldoende toegelicht?

De heer de Groot meent een schriftuurplaats voldoende te kunnen verklaren, waarmede tot nog toe iedereen sukkelt, voorzoover hem bekend. „Ook de bijbelvertaling van Prof. Oort [1]) weet er klaarblijkelijk geen raad mee".

De bedoelde bijbelplaats is 1 Koningen XX : 33.

De heer de G. begint met vs. 31. Benhadad heeft den slag verloren; wel is hij gevlucht, maar spoedig zal hij ontdekt worden en dan wacht hem de dood.

Zijne dienaren zeggen: Zie, wij hebben gehoord dat Israëls koningen genadige koningen zijn. Zij zeggen dit tot geruststelling van hun vorst, want waarlijk Israëls koningen konden zich niet beroemen op eene „spreekwoordelijk geworden teergevoeligheid". Er wordt ons ten minste geen enkel staaltje van medegedeeld. Mij dunkt zelfs het tegendeel. De geschiedenis van Baëza, die het geheele geslacht van Jerobeam uitmoordt, van Ela, van Zimri, die hetzelfde doet ten opzichte van Baëza's geslacht, en van Omri geeft nu juist geen blijk van buitengewone teergevoeligheid,

Maar als laatste redmiddel willen de dienaren tot Achab gaan, dien zij wellicht kennen — ten minste kunnen kennen — als een verstandig, dapper, onversaagd vorst, die bij deze eigenschappen wellicht ook toonen zal als overwinnaar genadig te zijn. Met zakken om de lendenen en koorden om

---

1) Waarom nu niet eens voor goed deze vertaling de Leidsche Vertaling (L. V.) genoemd? D.

het hoofd [1]) begeven zij zich naar Achab en smeeken hem om lijfsbehoud voor hun koning: „Benhadad zegt: Moge mijn leven gespaard blijven”. En Achab antwoordt: „Leeft hij nog? Hij is mijn broeder!” De heer de G. teekent Achab, alsof hem bij de woorden der dienaren het gemoed vol schiet en dat hij het niet kan aanzien. Waarom? Gaat dan edelmoedigheid altijd gepaard met een vol gemoed en tranen in de oogen?

Nu echter komt het bewuste vers 33. Dat de dienaren visschen en vorschen, of dit wel waarlijk Achabs eigen woorden zijn, zooals de heer de G. schrijft, daarvan staat geen woord. Integendeel — er staan eenige werkwoorden, die de heer de G. onvertaald laat, ofschoon juist daarin de moeielijkheid schuilt. De verba נחש en חלט.

וְהאנשים יְנחשׁוּ vertaalt de L. V. terecht met: de mannen vatten dit als een goed voorteeken op (Vulg.: acceperunt pro omine. Zie Gesenius: Handwörterbuch 12e Auflage pg. 492 en de daar vermelde literatuur). Dat dus Achab zegt: Hij is mijn broeder! beschouwden Benhadads dienaren — en terecht — als een goed teeken. חלט [2]) beteekent, dat men op het bonum omen beslag legt, wat haastig geschieden moet (וימהרו): daarom zeggen ze den koning de woorden na: Benhadad is uw broeder. Zij vatten hem dus bij het woord, vóordat Achab dit weer terugnemen kan: te habemus! M. i. is hier dan ook geen sprake van verwondering bij de dienaren van Benhadad, zooals de heer de G. meent, die hen in de alleruiterste verbazing laat vragen: Benhadad, uw *broeder?* Ik geef toe, dat het een vraag *kan* zijn, al ontbreekt ook de ה interrogativum, maar het Hebreeuwsch heeft voor uitroepen van verbazing מה. En dit zou hier,

---

1) De L. V. teekent hierbij aan, dat de bedoeling wel zal zijn: om den nek. Maar dat staat er niet. Het haar wordt eenvoudig met een koord samengebonden. De gezanten hadden waarschijnlijk geen hoofdbedekking. Vgl. Benzinger Hebräische Archäologie pg. 103 en 104 en figuur 28.

2) Zie over den vorm Gesenius-Kautsch Hebräische Grammatik 26e Auflage § 53 n. Ik lees: וַיַּחְלְטֻהָ מִמֶּנּוּ.

waar volgens den heer de G. sprake is van *alleruiterste* verbazing, niet mogen ontbreken.

Achab zendt nu de dienaren heen met de woorden: Gaat hem halen, waarop Benhadad spoedig verschijnt en Achab, toonende, dat zijne woorden hem ernst waren geweest, laat hem naast zich op zijn wagen klimmen. Er staat niet, dat nu Achab en Benhadad als vrienden en bondgenooten op *elkanders* wagen reden, zooals de heer de G. meent. Vgl. II Kon. X : 15 waar Jehu Jonadab bij zich op den wagen laat komen. De heer de G. heeft dus m. i. geen voldoende licht op de bijbelplaats 1 Kon. XX : 33 laten vallen. Hij heeft de moeielijkheden laten staan en kan zonder invoeging tusschen den Masorethischen tekst niet vertalen, zooals hij deed. En nu pretendeer ik volstrekt niet de juiste opvatting te hebben. Maar tegen de meening van den heer de G. rezen bij mij enkele bedenkingen, die ik wilde mededeelen.

Winschoten. F. DIJKEMA.

Boekaankondigingen.

Wetenschap en Zonde. Rede bij de aanvaarding van het hoogleeraarsambt van wege de Nederlandsche Hervormde Kerk aan de Rijks-Universiteit te Utrecht, op Maandag 28 Sept. 1903, door Dr. F. E. DAUBANTON, te Utrecht, bij Kemink & Zoon over den Dom.

Deze boeiende Rede beschrijft na elkander de beide termen, op den titel vermeld, om de beteekenis der zonde voor de wetenschap te doen in 't oog vallen. Om de idee der wetenschap te vinden gaat de Spreker eerst de beteekenis van het „zien" na. Het gewilde zien, de bemachtiging van het geziene voorwerp, de toeëigening door sympathie die het besef der verwantschap levend maakt; het opmerken van getalsbetrekkingen en oorzakelijk verband der dingen — dit alles leert ons het bestaande ,tot een systeem, een Geheel te vereenigen. Verwantschap tusschen den mensch en de wereld buiten hem maakt die toeëigening, deze wetenschap, mogelijk. Want tevergeefs verbiedt ons het criticisme van Kant, achter het verschijnsel datgene wat verschijnt, te onderkennen. En als de eigenlijke Macht die den schat der kennis in ons bewustzijn tot leven roept, openbaart zich God

zelf. Want God is het voor-begrip (niet het voor-oordeel!) van den menschelijken geest. De noodzakelijkheid om naar den diepsten grond te vragen, is het eigenlijk-menschelijke. De menschelijke rede — zegt Emile Burnouf — tot haar eenvoudigste formule herleid, is ten slotte niets dan de idee God. De allereerste analyse die de denkende geest beproeft, is eigenlijk reeds synthetisch, door den drang die, van den geheimzinnigen achtergrond van ons wezen uit, haar vooruitstuwt; anders ware die menschelijke drang tot wetens lechts ijdele nieuwsgierigheid.

Maar de schepping is niet ongeschonden, zoomin als de mensch in wiens geest zij zich spiegelt. Overzien wij den kring der wetenschappen, zoo aanschouwen wij op elk harer terreinen dezelfde verwoesting. Ook dit toont ons Dr. Daubanton in een kort maar zaakrijk overzicht. Zouden we een aanmerking maken, het zou de vraag zijn waarom Dr. D. in zijn beschrijving van de beteekenis der zonde voor de theologie niet liever in plaats van etymologische bepaling van het begrip, de beteekenis der zonde zelve voor de verschillende deelen dezer wetenschap in vogelvlucht geteekend heeft? Veelzeggende, beknopte kenschets staat hem genoeg ten dienste. Maar verkwikkend is het weder dat hij de benaming sacrosancta Theologia aandurft. En zoo eindigt hij met als ontsluiering van het door de zonde gescherpte, voor de wetenschap opzichzelf onoplosbare, raadsel te noemen *de Vleeschwording des Woords.*

Met groote ingenomenheid begroeten wij den zoo opgetreden hoogleeraar. Wij achten het vooropstellen van deze grondgedachte een gelukkig teeken. Wie de volstrekte tegenstelling tusschen goed en kwaad, dus de rechtstreeksche openbaring des driemaal heiligen Gods als leuze omhoog heft, doet een gewichtige belofte. Hij verklaart dat hij elk deel der godgeleerdheid waarover hij met zijn leerlingen wil handelen, in dit centrale licht wil plaatsen. Dit verheugt ons voor de leerlingen van den geëerden Redenaar, voor onze godgeleerdheid en voor onze Hervormde Kerk. Want aldus kan van lieverlede een godgeleerdheid en een prediking ontstaan,

wier ernst zóó afsteekt tegen de onheilige oppervlakkigheid onzer kerkelijke toestanden, dat de afstand waarin deze toestanden het geweten der Gemeente nawandelen, op groote bekorting kans hebben kan.

Arnhem. J. H. Gunning.

Marnix. Protestantsche Stemmen. Jaargang IV afl. 3—6, V afl. 1—4.

Dit tijdschrift blijft nog steeds uitzien naar meer belangstelling en meer steun van de zijde van allen, die zich hun Protestantsche belijdenis niet schamen en zich ernstig rekenschap geven willen van de beteekenis van het Protestantisme in onze dagen. Ik vind deze „Stemmen" onze belangstelling ten volle waard en betreur met de Redactie de verschijning van „Protestantsche Bladen, Redacteur Mr. G. J. Grashuis." Waarom moet „Marnix" zoolang worden tegengewerkt, totdat het niet om onbeduidendheid van inhoud of onwaardigen toon van polemiek, maar uit gebrek aan abonnés zal ophouden te verschijnen? Moge dit niet geschieden en mogen ook de lezers der „Theologische Studiën" den dreigenden slag helpen afweren!

De voornaamste stukken, waarop ik uw aandacht heb te vestigen, zijn de volgende: Schrieke's bestrijding van priester Van der Hagen. Een kalm, degelijk, waardig stuk, dat nog steeds wordt voortgezet.

Eveneens worden vervolgd Constitutiones Societatis Jesu, Latijnsche tekst naast de Hollandsche vertaling.

Juist op den dag, waarop ik dit schrijf, is het reeds een jaar geleden, dat de bekeerde priester Sanders overleden is (26 September 1902). Ds. P. Groote wijdt aan hem een hartelijk, waardeerend woord.

Van „Bekeerde Priesters" hooren wij, als korte levensschetsen worden gegeven van Barascud, Revoyre, Louis en

Bourrier. Een ander, onze landgenoot E. Lievens, beschrijft zelf zijn overgang tot het Protestantisme.

H. J. Schouten geeft weder de Jaarverslagen der Nederlandsche Hulpvereeniging van het Oeuvre des prêtres convertis.

Professor F. Nippold levert een belangrijk artikel. M. Lindenborn schetst en beoordeelt de R. Katholieke leer van het Vagevuur. Om niet te breedvoerig te worden noem ik alleen nog het stukje over O'Connors huisgezin. Op welk een droevige wijze moest deze evangelist onder de Roomschen zijn zoontje Luther verliezen! Als kind van elf jaar uit school komende, werd het door een wagen overreden. Hoe treffend is de kalmte, waarmee dit kind getuigenis aflegde van zijn echt kinderlijk geloof! O'Connor en zijn vrouw is het leed niet gespaard. Behalve dit zoontje zijn hun nog twee kinderen ontnomen, nog een hebben ze over of liever zij hebben — zooals O'Connor zelf schrijft — er drie in den hemel en een op aarde. De laatste woorden van James, een kindje van twee jaren, waren: „Jezus heeft baby lief en baby heeft Jezus lief."

Rome blijft het celibaat der priesters handhaven. Zou het dan geen oog hebben voor het diepere, rijkere leven van dezen gehuwden priester? Of is het sluwe berekening en politiek overleg, dat zoo veler leven verminkt en bedorven moet worden?

Het is noodig, dat wij diep doordrongen worden van de macht en de beteekenis van het Katholicisme. Daarom ben ik Professor De la Saussaye ook dankbaar voor zijn artikel in het Juni-nommer van „Onze Eeuw". Dat artikel heeft ons weer eens gewezen op het groot belang van niet maar negatief, maar waarlijk positief Protestant te zijn, niet maar los van Rome, maar door het geloof één met Christus, dat worde onze leus. „De leus Los van Rome beteekent een loslaten van de wereldsche realisatie van het godsrijk om alleen in de kracht der onzienijke dingen te wandelen. Maar slechts wanneer zulk eene beweging gedragen wordt door het ware geloof, kan zij wezenlijk vruchtbaar zijn, niet wanneer men in Rome eigenlijk aan het Christendom den rug keert.

Zou elke Los-van-Rome-prediker of gemeente dezen toets kunnen doorstaan?" [1])

Van dezen zelfden echt Christelijken geest is ook „Marnix" bezield en daarom heeft het recht van bestaan in een land als het onze, waarin de macht van Rome toeneemt, dank zij de onverschilligheid en de lauwheid onder de Protestanten.

Rome waarschuwt tegen ons door op ons te schimpen. Dat mogen wij nooit doen, maar wel mogen en moeten wij het licht der waarheid helder laten schijnen over de leeringen en de praktijken der R. Katholieke kerk, wel moeten wij meehelpen om vele onzer eigen geloofsgenooten uit het halfdonker, waarin zij wegschuilen, te trekken en hen te plaatsen voor de keuze: de Christus der Schrift of de Paus van Rome. Menig artikel uit Marnix kan dien indruk bij ons versterken, dat het inderdaad op die keuze uitloopt en dat het daarom gaat.

Wij wenschen de redactie toe met moed en volharding aan haar taak te blijven werken. Laat het haar niet te doen zijn om oogenblikkelijk succes, niet om tijdelijken voorspoed, maar om een eeuwigen zegen.

---

1) Onze Eeuw III, 6 blz. 879/80.

Vroomshoop, Sept. 1903. H. W. A. Voorhoeve.

Das Urchristentum, seine Schriften und Lehre in geschichtlichem Zusammenhang, beschrieben von O. PFLEIDERER. Zweite, neu bearbeitete und erweiterte Auflage. 2 Bd. Berlin 1902.

Deze tweede uitgaaf van Pfleiderer's *Urchristentum* overtreft de eerste in omvang en belangrijkheid. Omgewerkt en vermeerderd is het hoofdstuk over Paulus. Geheel nieuw zijn die over de prediking van Jezus en het geloof der eerste gemeente, over Hellenismus und Gnostizismus en over de Oud-Christelijke Apologetiek (l. Apologiën). De stof is beter geordend. In de 1ste uitgaaf volgde op het hoofdstuk over Paulus een ander over Apokalyptiek; deze onregelmatigheid is hier vermeden; nu volgen op Paulus de Historische Bkk. De Johanneische geschriften zijn onder één hoofd gebracht, evenals de Katholieken en de geschriften van Clemens. Met de resultaten van anderen laat Prof. Pfleiderer zich weinig in; van polemiek blijft hij verre. Bij de ontwikkeling van de stof volgt hij bij voorkeur Holtzmann, aan wien het werk is opgedragen. De Tubingsche resultaten wijst hij af: ook de beide brieven aan de Thessalonicensen, aan de Philippiërs, aan Philemon en de Kolossers kent hij aan Paulus toe. Echter noteert hij gaarne de apologetische tendens van een Evangelisch bericht (I, 365 v.); de prototypen in het Oude Testament (I, 366), in de Joodsche apokalyptiek (I, 553); de parallellen met Grieksche, Indische, Perzische en Romeinsche mythen (I, 555). Tot verklaring van de wonderbare spijziging worden te hulp geroepen de O. T.ische berichten over het manna, over de spijziging van de 100 door den

profeet Elisa, en de N. T.ische over het Avondmaal bij de Syn. en in Joh. VI (I, 353). Deze bijzonderheden teekenen den geest van het boek. Phil. II, 6. 7 behoeft niet geinterpoleerd te zijn (I, 230). Het bezwaar tegen Baur's opvatting van „einen Akte raüberischer Selbstvergötterung" van Christus' wege vervalt, wanneer wij met Naber (*Mnemosyne* 1878) in plaats van οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο lezen οὐχὶ πρᾶγμα ἡγήσατο, het geen zaak van aanbelang achtte. Ook in Platon. *Epist.* VII p. 335[6] worden πραγμάτων en ἁρπαγμάτων verward. Het boek van Pfleiderer is in zijn nieuwe gestalte zeer leerrijk, maar mag niet zonder voorbehoud worden gevolgd. De auteur liet zich dikwijls meer leiden door de bedenkingen van de dooden dan door de gegronde tegenwerpingen van de levenden.

Dr. F. Loofs, *Handboek voor de beoefening van de Dogmengeschiedenis*, voor *Nederland bewerkt* door J. Quast Hzn., Ned. Herv. Predikant te Utrecht. Groningen, J. B. Wolters 1902.

Het Handboek van Prof. Loofs is een van de beste geschriften over Dogmengeschiedenis. Het is te vergelijken met die van Harnack, Thomasius en Seeberg. De opzet is niet zoo breed; de ontwikkeling van de stof lang niet zoo uitvoerig maar de methode van behandeling is dezelfde. Zij is niet de lokaal methode, zooals die het laatst gevolgd is in het ook door Ds. Quast bewerkte Leerboek van Hagenbach (Utrecht, Kemink en Zoon 1896). Bij Loofs loopt de dogmatische stroom geregeld voort. Eerst beschrijft hij het ontstaan van een kerkelijk leerbegrip (blz. 10—103); daarna de ontwikkeling der Katholieke kerkleer (107—180)), vervolgens de wijziging en uitbreiding der oud-kerkelijke geloofsleer in het Roomsch-katholicisme (183—329), eindelijk de

gedeeltelijke loutering en wijziging der Roomsche geloofsleer op grond van eene religieuse opvatting van het Evangelie in het Protestantisme (332—446). De lezing van het boek vordert eenige inspanning. De draad der redeneering ligt niet altijd op de oppervlakte; soms ontvangt men den indruk dat de schrijver worstelt met de taal en de stof om voor zijne gedachten den juisten vorm te vinden. De wijze waarop Loofs zich het ontstaan van het dogma voorstelt, is in hoofdzaak die van Harnack; echter wijkt hij op een aantal andere, meer ondergeschikte punten van zijn leermeester af. Vgl. o. a. blz. 4, 6 over de taak der Dogmengeschiedenis en het begrip dogma; blz. 59 over het Romeinsche symbool, dat in een ouderen vorm omstreeks 120 zal ontstaan zijn (Zahn); blz. 262 over de begrippen satisfactio en meritum. Misschien komt het verschil tusschen beiden het meest uit in hetgeen Loofs zegt over onze persoonlijke betrekking tot Jezus (blz. 46): „Daar Jezus zelf *zonder twijfel* aan zijn persoon eene bijzondere beteekenis heeft toegeschreven, is het onmogelijk zijn persoon, zijn werk, zijn leer en zijn zelfbewustzijn „zuiver historisch" (in de reeks van historisch geworden godsdiensten) te verstaan onafhankelijk van eene persoonlijke, godsdienstige betrekking tot Hem". Eigenlijk is Loofs een middentype tusschen Harnack en Thomasius. Zijn handboek is een model, maar voor meer ingewijden. Aan beginners zou ik het niet onvoorwaardelijk aanbevelen. Het veronderstelt nog al wat dogmenhistorische kennis. Ook geeft hij een dogmatische opvatting soms slechts in één enkel citaat, in het oorspronkelijke, terug, waardoor mondelinge toelichting onontbeerlijk wordt: vgl. blz. 241 over het Adoptianisme. — Blz. 68. 69 leze men Ptolemeüs; 307 r. 12 v. o. Ullmann.

Het leven en werken van Johan Jacob Wettstein. Proefschrift van W. J. Lente. Leiden. A. H. Adriani 1902.

Deze dissertatie is een verdienstelijk stuk. De bijzonderheden aangaande Wettstein's leven en werken waren verspreid in een aantal gedrukte en geschreven bronnen, welke moeielijk toegankelijk zijn. Dr. Lente ging aan 't werk; reisde naar Bazel; onderzocht de notulen van den Kerkeraad der Rem. gemeente te Amsterdam, van de Algemeene Vergaderingen der Rem. Broederschap, van Curatoren van het Rem. Seminarium, van den Kerkeraad der Nederd. Herv. gemeente te Amsterdam en nog veel meer, en gaf op grond hiervan een interessante biografie van den man, die vooral als kritikus van den tekst des N. T.s een eerste plaats innam in de rij zijner tijdgenooten. De stof is samengevat in acht Hoofdstukken van ongelijke lengte. I Bronnen en Litteratuur (bl. 1—6); II de familie Wettstein (7—9); III Wettstein's leven en werken tot het jaar 1729 (10—34); IV Het proces tegen Wettstein (35—58); V De Prolegomena van het jaar 1730 (59—74); VI Wettstein's lotgevallen van zijne afzetting tot zijn optreden als hoogleeraar te Amsterdam (75—93); VII Wettstein als hoogleeraar te Amsterdam (94—123); VIII Wettstein's „Novum Testamentum Graecum" (124—145). Het geheel wordt besloten met een uitvoerig alphabetisch Register. Blz. 133 deed ik de vraag of W. wel recht heeft gedaan aan Coccejus. Hij achtte den bekenden hermeneutichen regel van Coccejus „id significant verba, quod possunt significare" onpraktisch, zelfs gevaarlijk, omdat daardoor de deur zou geopend worden voor „nevenverklaringen" d. i. zulke, die door den schrijver niet gewild zijn. Maar, wanneer ik mij niet vergis, heeft Coccejus ook gezegd „id significant verba, quod possunt significare in integra oratione, sicut omnino inter se conveniant". Hij mag zich gebrekkig

uitgedrukt hebben, zijn bedoeling was geen andere dan om den schrijver uit diens eigen woorden te verstaan. Voorts zou men kunnen vragen of Dr. Lente niet beter gedaan had, met alwat op den tekstkritischen arbeid van W. betrekking heeft in één Hoofdstuk samen te vatten, maar ook in den gegeven vorm is de indeeling correct. Dr. Lente heeft eer van zijn werk.

Bijdrage tot de kennis en de beoordeeling van het Chiliasme door H. Hoekstra, Bedienaar des Woords bij de Gereformeerde Kerk te Arnhem. Kampen, J. H. Kok. 1903.

De schrijver spreekt in het Voorbericht de hoop uit, dat deze bijdrage nuttig zal zijn voor ons Gereformeerde volk en dat zij ook Theologen in het onderwerp moge oriënteeren. Ik kan die verwachting niet deelen. De stijl is triviaal, soms onbehaaglijk slordig. Wij hooren hier van Augustinus, „die tegen het Chiliasme spijkers met koppen sloeg" (blz. 26); van de Joden „als het eerste aanzetsel van het lichaam van Christus" (35); van Da Costa, die niet met de Joden „omtroetelde" (56); van Palestina „dat best nog eens weer opgepropt met Joden komt te zitten" (84); van Kanaän, dat reeds met de hemelsche heerlijkheid „overdropen" is (122) enz. enz. Even gebrekkig als de vorm is de inhoud. De schrijver verklaart niet eens het begrip; de afleiding van het woord komt eerst blz. 107. Hij begint met Zoroaster en eindigt met de Openbaring, maar om in H. XX zijne eigen, anti-chiliastische denkbeelden in te leggen. Dit teekent geen eerbied voor het Woord.

Das Klosterland des Athos von Alfred Schmidtke. Leipzig 1903.

De onderzoekingen van Von der Goltz hebben bij vernieuwing de aandacht gevestigd op de klooster-republiek Athos, het geliefkoosde pelgrimsoord der Grieksch Katholieken. Ook Schmidtke vertoefde er zeven maanden en beschrijft wat hij er hoorde en zag. Het eerste gedeelte bevat een aantal bijzonderheden over het ontstaan, de ligging en den bouwtrant der kloosters, het tweede over het leven der kloosterlingen. Voor hem, die in deze dingen belang stelt een interessant boekske.

C. H. van Rhijn.

Prijsvragen van het Haagsche Genootschap tot verdediging van den Christelijken Godsdienst.

I. Om beantwoord te worden vóór 15 December 1904:
Is consequent Anti-supranaturalisme mogelijk zonder te vervallen in Naturalisme?

II. om beantwoord te worden vóór 15 December 1905, met wijziging in het tweede lid, op nieuw de vraag:
Op welke gronden neemt men aan, dat wij in de Evangeliën niet hebben eene betrouwbare beschrijving van Jezus' prediking en leven?
Welken invloed moet deze erkenning oefenen op de godsdienstprediking en het godsdiensonderwijs?

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden.

Drei ewige Lichter Gott Freiheit Unsterblichkeit als Gegenstande der Erkenntnis dargestellt von Dr. Adolf Bolliger Professor an der Universität Basel. Berlin. Druck und Verlag von Georg Reimer. 1903.

De Propheet Maleachi. Bijzondere Canoniek en Exegese. Door J. C. de Moor. Amsterdam. Kirberger en Kesper. 1903.

De Graaf van Zinzendorf door Dr. H. M. van Nes. Nijkerk. C. F. Callenbach.

De Wederkomst van Christus en het Duizendjarig Rijk op aarde, volgens de prophetie van Daniël en de Openbaring van Johannes. Uit het Hoog-Duitsch vertaald door M. Pol. Ned. Herv. Pred. te Horssen. Haarlem. Mevrouw D. M. Vennekool—Godefroy. 2 deelen.

Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in Religionsgeschichtlicher Beleuchtung. Vortrag gehalten in verkürzter Fassung vor dem internationalen Theologen-Kongress zu Amsterdam, September 1903, von Otto Pfleiderer. Berlin. Druck und Verlag von Georg Reimer. 1903.

Christendom en Dogma. Eenige principieele opmerkingen door Dr. M. H. J. Schoenmakers. J. C. Dalmeyer. Amsterdam.

Het Protestantsche Vaderland. Biographisch Woordenboek van Protestantsche Godgeleerden in Nederland door Dr. H. Visscher en Dr. L. A. van Langeraad. Kemink & Zoon, Utrecht over den Dom. 1903.

Het gebed en de Moderne Mensch door Günther Wohlfarth. Uit het Duitsch. Met een inleidend woord van Dr. J. Herderschee. Leiden. A. H. Adriani.

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

H. H. Barger, Onze Liturgie (Stemmen voor Waarheid en Vrede, October).

W. Brandt, Kenvermogen, Goddelijke geest en Kennis in het Nieuwe Testament (Teyler's Theol. Tijdschrift 1903, 4).

A. Bruining, Over methode van onze dogmatiek (Teyler's Theol. Tijdschrift 1903, 4).

Constitutiones Societatis Jesu (Vervolg) (Marnix V, 4).

De jongste officieele beschimping van het Protestantisme (Marnix V, 4).

H. IJ. Groenewegen, Wetenschap of dogmatisme (Theol. Tijdschrift XXXVII, 5).

A. A. P. M. Guilonard, Het getuigenis over den Christus van Flavius Josephus (De Katholiek, CXXIV, September).

H. Guittart, Dominee Ferf, Bijdrage tot de kennis van het Kerkelijk leven in de eerste helft der vorige eeuw (Stemmen voor Waarheid en Vrede, October).

Het huisgezin van een ex-Priester (Marnix V, 4).

P. A. Klap, Een onderteekeningsformulier voor Predikanten (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis II, 3).

W. F. K. Klinkenberg, Hoe heeft de Apostel Paulus in Rom. VII, 7—25 het probleem der toerekenbaarheid opgevat en beantwoord (Geloof en Vrijheid XXXVII, 4. 5).

L. Knappert, De Gereformeerde Kerk in haren strijd om het wettig huwelijk (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis II, 3).

F. J. Krop, Jezus, „de zoon van David?" — de Zoon des Menschen — de Zoon van God (Geloof en Vrijheid XXXVII, 4. 5).

M. Lindenborn, De Roomsche Kerk en de sociale quaestie (Stemmen voor Waarheid en Vrede, October).

W. Mallinckrodt, De vervolging der Christenen te Rome onder Nero (Geloof en Vrijheid XXXVII, 4. 5).

—— Nog eens „spontane generatie" (Geloof en Vrijheid XXXVII, 4. 5).

H. U. Meyboom. Tatianus en zijne apologie (Theol. Tijdschrift XXXVII, 5).

W. Meijer, De wording der Gereformeerde gemeente te Emmerik (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis II, 3).

W. G. van Oijen, Extract uit het vierschaarboek der Stede Nieuwpoort (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis II, 3).

H. L. Oort, Iets over Christendom en socialisme (Teekenen des Tijds 5).

R. Peeters, Het goed recht eener oude Bijbelverklaring (Joan VI, 26—59) (De Katholiek CXXIV, October).

F. Pijper, Een nieuw ontdekt Doopsgezind Martelaarsboek (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis II, 3).

W. M. C. Regt, De Hervormde Kerk te Koudekerk (De Navorscher LIII, 8).

H. C. Rogge, Jacob Baselius de Jonge en het Weeshuis te Bergen-op-Zoom (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis II, 3).

P. D. Chantepie de la Saussaye, Geestelijke machten. De moderne theosophie (Onze Eeuw III, 9).

O. Schrieke, Een Roomsch Propaganda-geschrift (Marnix V, 4).

B. Tideman Jzn., Een brief van Episcopius (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis II, 3).

C. G. N. de Vooys, De handschriften van Hendrik van Kalkar's werken (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis II, 3).

Buitenlandsche Tijdschriften.

P. Allard, L'incendie de Rome et les premiers chrétiens (Rev. d. Quest. Hist. avr. 1903, p. 341—378).

H. Barge, Karlstadt, nicht Melanchthon der Verfasser der unter dem Namen des Bartholomäus Bernhardi von Feldkirch gehenden Schrift: Apologia pro Bartholomeo praeposito (Z. f. Kgsch. XXIV, 2, S. 310—320).

P. Batiffol, L'église naissante. Le canon du Nouveau Testament (Rev. Bibl. 1903, 1 u. 2).

Von Bebber, Der Teich Bethesda und der Teich Siloe (Th. Quartschr. 1903, 3, S. 369—417).

Belser, Der Prolog des Johannesevangeliums (Th. Quartschr. 1903, 4, S. 483—519(.

K. Benrath, Über Dogmenbildung (Dtsch.-ev. Bl. 1903, 6, S. 367—375).

V. Bernardin, Le lieu de la rencontre d'Abraham et de Melchisédech (Etud. francisc. juill. 1903, p. 29—33).

E. Billing, Ethische Grundfragen des evangelischen Christentums (Z. f. Th. u. Krch. 1903, 4, S. 267—323).

C. Bruston, Quelques observations sur les sources historiques de l'Ancien Testament (Rev. d. Th. et d. Quest. rel. 1903, 4, p. 369—373).

A. Carr, A note on St. John VII, 52: A prophet or the prophet (Expos. sept. 1903, p. 219—226).

P. Chapuis, L'influence de l'essénisme sur les origines chrétiennes (Rev. d. Théol. et d. Philos. 1903, 3, p. 193—228).

P. Corssen, Zur Chronologie des Irenaeus (Z. f. neutest. Wiss. 1903, 2, S. 155—166).

L. Couard, Altchristliche Sagen über das Leben der Apostel. 4. Petrus u. Paulus (N. krchl. Z. 1903, 8, S. 649—664).

J. Dräseke, Zu Apollinarios' von Laodicea „Ermunterungsschrift an die Hellenen" (Z. f. wiss. Th. 1903, 3, S. 407—433).

F. Drummond, On the meaning of ‚righteousness of god' in the theology of St. Paul (Hibbert Journ. oct. 1902, p. 83—95; jan. 1903, p. 272—293).

E. de Faye, Introduction à l'étude du gnosticisme au II. et au III. siècle (Rev. d. l'Hist. d. Rel. mai-juin 1903, p. 336—371).

H. Holtzmann, Das Urchristentum und der Reformkatholizismus (Prot. Monatsh. 1903, 5, S. 165—196).

G. Jaeger, Die politischen Ideen Luthers und ihr Einfluss auf die innere Entwicklung Deutschlands (Preuss. Jahrb. Aug. 1903, S. 210—275).

J. Kaftan, Zur Dogmatik (Z. f. Th. u. Krch. 1903, 3, S. 214—266).

A. Klostermann, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs. 3. (N. krchl. Z. 1903, 4, S. 266 ff.; 5, S. 359—377).

J. A. Knaake, Die Predigten des Tertullian und Cyprian (Th. Stud. u. Krit. 1903, 4, S. 606—639).

L. Lemmens, Zur Biographie des hl. Antonius von Padua (Röm. Quartschr. 1902, 4, S. 408—414).

O. Lodge, The reconciliation between science and faith (Hibbert Journ. jan 1903, p. 209—227).

Meyer, Über die Bedeutung der evangelischen Bewegung in Österreich (Dtsch.-ev. Bl. 1903, 8, S. 511—524).

F. Mühlhaupt, Zur Entwicklung der Theologie vom XI. bis XII. Jahrh. (Rev. Int. d. Th. janv.-mars 1903, S. 83—92; avr.-juin, S. 283—301).

R. Otto, Die mechanistische Lebenstheorie und die Theologie (Z. f. Th. u. Krch. 1903, 3, S. 179—213).

—— Ein Vorspiel zu Schleiermachers Reden über die Religion bei J. G. Schlosser (Th. Stud. u. Krit. 1903, 3, S. 470—481).

O. Pfleiderer, Was ist von der gegenwärtigen Reformbewegung innerhalb des Katholizismus zu erwarten? (Dtschld. Apr. 1903, S. 54—73).

V. Ryssel, Der Urtext der Cyprianuslegende (Arch. f. Stud. d. neuer. Sprach. u. Lit. 1903, 3 u 4, S. 273—311).

Schaefer, Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung (N. Krchl. Z. 1903, 6, 472—485).

W. Schmidt, ‚Babel und Bibel' und der ‚kirchliche Begriff der Offenbarung' (Bew. d. Glaub. 1903, 5, S. 180—194; 6, S. 218—246).

Schwartz, Das religiöse Erkennen nach Paulus und Johannes (Reich Christi 1903, 2/3, S. 61—76).

Steude, Zeugnisse von dem Christentume und von Christus (Bew. d. Glaub. 1903, 3, S. 81—101; 4, S. 121—142).

G. B. Stevens, Auguste Sabatier and the Paris school of theology (Hibbert Journ. apr. 1903, p. 553—568).

J. Turmel, Etude sur la lettre de S. Clément aux Corinthiens (Ann. d. Philos. Chrét. mai 1903, p. 144—160).

J. Watson, James Martineau: a saint of theism (Hibbert Journ. jan. 1903, p. 253—271).

H. Wendt, Ignaz von Döllingers innere Entwickelung (Z. f. Kgsch. XXIV, 2, S. 281—309).

A. Wiegand, Die Beschneidung des Timotheus (Saat a. Hoffn. 1903, 2. u. 3, S. 168—182).

A. Wiesinger, Sola fide, nunquam sola. Gal. 5, 2—6 (N. krchl. Z. 1903, 5, S. 378—395).

O. Zöckler, Christologisches und Eschatologisches aus v. Oettingens Dogmatik [Bew. d. Glaub. 1903, 2, S. 60—66).

—— Lechlers Darstellung der biblischen Pneumatologie (Bew. d. Glaub. 1903, 5, S. 195—201).

—— Die Aussichten des Darwinismus (Bew. d. Glaub. 1903, 4, S. 142—157).
